

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE PSICOLOGIA E DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO



**A COMUNICAÇÃO E O SABER FILOSÓFICO
CONTEMPORÂNEO AFRICANOS**

**ESTUDO EXPLORATÓRIO DE UMA EPISTEMOLOGIA COMUNICACIONAL
AFRICANA
(Versão corrigida)**

FRANK-ULRICH SEILER

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO

ÁREA DE ESPECIALIZAÇÃO EM EDUCAÇÃO E LEITURA

2009

UNIVERSIDADE DE LISBOA

FACULDADE DE PSICOLOGIA E DE CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO



**A COMUNICAÇÃO E O SABER FILOSÓFICO
CONTEMPORÂNEO AFRICANOS**

**ESTUDO EXPLORATÓRIO DE UMA EPISTEMOLOGIA COMUNICACIONAL
AFRICANA
(Versão corrigida)**

FRANK-ULRICH SEILER

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA EDUCAÇÃO

ÁREA DE ESPECIALIZAÇÃO EM EDUCAÇÃO E LEITURA

ORIENTAÇÃO: PROFESSOR DOUTOR JUSTINO MAGALHÃES

LISBOA

2009

Aos
ma i s n o v o s
e benignos espíritos
a f r i c a n o s
cuja vitalidade, alegria e curiosidade
tanto me animam,
criando a convicção em mim
de que apenas v ó s
podeis ser o destino deste trabalho.
Deixais-me com a esperança
de que sejais vós
a desenvolver a vossa vida
na procura incessante da v e r d a d e,
com energia, clareza, firmeza, abertura e solidariedade.
Que vós, descendentes e filha(o)s africana(o)s,
sempre vos sintais parte do futuro
do velho continente
que está no início de todos os humanos:
a Á f r i c a !

Ana Cristina, Ana Maria, Bruno, Carlos, Celina, Cileia, Djamila,
Ednilce, Edvaldo, Eric, Érica, Fábio, Gervásio, Idriss, Inês, Karolyn,
Lara, Latifah, Laudir, Luna, Magda, Malik, Marcos, Nicole, Paloma,
Ricardo, Roberto, Sebastião, Sulëyman, Tatsuya, Tiago, Vilma, Zion
e aos que ainda virão - de certeza.

Agradeço

- Ao Prof. Doutor J. Magalhães todo o seu apoio, a imperturbável paciência e a orientação que me proporcionou instruções de navegação no remexido mar do saber académico;
- ao Prof. Doutor F. Martinho e ao Prof. Doutor J. do Ó os estímulos intelectuais;
- às minhas colegas do curso o apoio numa fase muito difícil da minha vida.

Se este trabalho conseguisse contar a história dos que estavam do meu lado ao longo deste tempo, não parava de falar da(o)s minhas (meus) amiga(o)s africana(o)s:

- S. Custódio da Mota, cujo entusiasmo pelo conhecimento me impulsionou;
- L. Alcione Rocha Narciso, à procura do saber contra obstáculos inimagináveis;
- S. S. Jovino, pensador afro-brasileiro e a minha retaguarda intelectual;
- W. Nogueira, o meu exemplo de uma lutadora diária e intelectual;
- J. Tavares, encorajadora e apoiante prática, mesmo há distância;
- S. Bamisile, o meu incentivador pela provocação intelectual;
- O. Monteiro e R. Santos, a unidade certinha e incansável no seu apoio moral;
- S. Rego, o meu crítico intelectual severo e apoiante benévolo;
- S. Borges, determinada e historiadora contra a corrente;
- N. Santos, intelectual orgânico, meu professor do *'real knowledge'*, i. e., as duras lições da vida africana neste país que não constam de nenhum livro científico;
- O. Baia, criador de equilíbrios, pensador social e crítico construtivo;
- L. L. do Rosário Carvalho, ao meu 'serviço' em permanência, a sua e também a minha família, as forças vitais necessárias para sobreviver a este empreendimento.

E falta referir ainda tantos outros.

Mas tudo apenas foi possível devido à confiança e ao apoio incondicional, mas sempre crítico, dos meus pais, Eva e Gerhard Seiler. No entanto, são eles os únicos que já não conseguem receber a notícia da finalização deste trabalho.

V i e l e n D a n k

RESUMO

Este estudo exploratório surge no âmbito do Mestrado em Ciências da Educação, na área de especialização em Educação e Leitura. A dissertação versa, numa perspectiva hermenêutica, sobre a relação epistemológica da comunicação com a filosofia africana. Procura compreender, através da interpretação textual hermenêutica, como as correntes filosóficas africanas contemporâneas se situam num campo de tensão entre o relacionamento colonial tardio com a filosofia ocidental e o pensamento africano histórico o que se manifesta na sua relação com os modos de comunicação africanos. O propósito da filosofia consiste na descolonização normativa e conceptual. O estudo identifica nesse processo quatro áreas temáticas de re/construção comunicacional do conhecimento africano, nomeadamente a disputa como ruptura com a disciplinação científica e filosófica, a promoção categorial africana, a reconceptualização histórica africana e a construção do conhecimento num processo comunicacional comunitário. A conclusão aponta para a reconstrução endógena africana sob a envolvência democrática das populações e do seu capital de conhecimento.

Palavras chave: África - descolonização ideológica – filosofia africana – modos de comunicação – produção de conhecimento - palaver

ZUSAMMENFASSUNG

Der vorliegende Text entstand als M.A.-Abschlussarbeit im Bereich „Erziehung und Lesen“ der Erziehungswissenschaften. Die Arbeit behandelt aus einer hermeneutischen Sicht das Verhältnis von Kommunikation als Erkenntnisinstrument und afrikanischer Philosophie. Durch die hermeneutische Textinterpretation versucht sie zu verstehen, wie sich die Strömungen der afrikanischen Gegenwartsphilosophie in einem Spannungsfeld zwischen einem spätkolonialen Verhältnis zur westlichen Philosophie und dem historischen afrikanischen Denken verorten, was sich in ihrem Verhältnis zu den afrikanischen Kommunikationsweisen ausdrückt. Die Philosophie strebt die normative und konzeptuelle Entkolonialisierung an. Die Arbeit identifiziert in diesem Prozess vier Themenbereiche der kommunikativen Re/konstruktion afrikanischen Wissens, nämlich der Disput als Bruch mit wissenschaftlicher und

philosophischer Disziplinierung, die kategoriale Aufwertung Afrikas, die Rekonzeptualisierung der afrikanischen Geschichte und die Wissensproduktion als gemeinschaftlicher Kommunikationsprozess. Die Schlussfolgerung weist auf den endogenen, afrikanischen Wiederaufbau hin unter demokratischer Einbeziehung der Bevölkerung und ihres Wissenskaptals.

Schlagwörter: Afrika – ideologische Entkolonialisierung – afrikanische Philosophie – Kommunikationsweisen – Wissensproduktion - Palaver

ÍNDICE

DEDICATÓRIA.....	II
AGRADECIMENTOS.....	III
RESUMO / ZUSAMMENFASSUNG.....	IV
ÍNDICE.....	VI
1. INTRODUÇÃO.....	1
2. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E PROCEDIMENTOS.....	5
2.1. Carácter do trabalho.....	5
2.1.1. Estudo exploratório.....	5
2.1.2. O trabalho teórico.....	6
2.2. Erkenntnisinteresse.....	6
2.2.1. Objecto do estudo.....	6
2.2.2. Pergunta inicial de investigação.....	6
2.2.3. Objectivos.....	7
2.3. Metodologia	7
2.3.1. A hermenêutica – conceitos na história.....	9
2.3.1.1. A hermenêutica epistemológica entre África e Europa.....	10
2.3.1.2. A hermenêutica filosófica contemporânea na Europa.....	14
2.3.1.3. A hermenêutica contemporânea em África.....	15
2.3.2. A opção pela hermenêutica.....	17
2.4. Métodos de análise.....	19
2.4.1. Interpretação hermenêutica do texto.....	19
2.4.2. Análise do contexto.....	20
2.5. Conceitos.....	20
2.5.1. Comunicação.....	20
2.5.2. Conhecimentos indígena, endógeno e exógeno.....	21
3. SABERES E MODOS DE COMUNICAÇÃO NO DEBATE FILOSÓFICO AFRICANO MODERNO.....	22
3.1. Correntes filosóficas em África – desde o período das independências....	22
3.1.1. Etno-filosofia no contexto africano.....	24
3.1.1.1. Tempels – <i>extra muros</i>	26
3.1.1.2. Etno-filosofia africana <i>intra muros</i>	30

3.1.1.2.1. Alexis Kagamé.....	30
3.1.1.2.2. Leopold Senghor.....	31
3.1.2. Sage-Philosophy africana.....	36
3.1.3. Filosofia académica.....	39
3.1.3.1. Paulin J. Hountondji.....	42
3.1.3.1.1. Entre filosofia e política institucional.....	43
3.1.3.1.2. “Hountondji? But he is ... white!”	45
3.1.3.1.3. Oralidade versus conhecimento científico?	55
3.1.3.2. Kwasi Wiredu.....	61
3.1.3.2.1. Um académico africano.....	61
3.1.3.2.2. Elementos do pensamento.....	62
3.1.3.2.3. A comunicação humana.....	66
3.1.3.2.4. A comunicação como fonte do pensamento.....	70
3.1.4. Filosofias políticas e nacionalistas.....	74
3.1.4.1. Kwame Nkrumah.....	76
3.1.4.1.1. Um percurso a pensar a África.....	76
3.1.4.1.2. <i>Consciencism</i>	80
3.1.4.2. Ernest Wamba-dia-Wamba.....	87
3.1.4.2.1. A <i>praxis</i> social e cultural e o pensamento filosófico.....	90
3.1.4.2.2. A comunicação e o saber.....	94
3.1.4.2.3. <i>Rien ne va plus?</i>	97
4. ELEMENTOS DE UMA EPISTEMOLOGIA COMUNICACIONAL AFRICANA.....	99
4.1. Da disciplinação comunicacional científica e filosófica à disputa africana.....	100
4.2. O universal é ocidental e o particular africano?.....	104
4.3. A procura da verdade entre descobertas infundáveis e mitos resistentes.....	114
4.4. Criação comunicacional do saber - entre processo comunal e o individual.....	121
5. INCONCLUSÕES E REFLEXÃO FINAL.....	133
6. BIBLIOGRAFIA.....	139

1. INTRODUÇÃO

Este não é nenhum trabalho do “Pensador”, este velho sábio, ou de um intelectual africano sobre o pensamento filosófico em África, sobre as questões de comunicação africanas, sobre a história desse velho continente ou as suas políticas.

É apenas um estudo exploratório de quem procure compreender, por fora, como os modos de comunicação contribuem na filosofia académica africana para a construção e libertação do conhecimento africano. O termo “exploratório” aponta aqui para a criação de um nicho de liberdade científica como se manifesta no termo alemão de “Querdenken”, i. e., um pensar transversal e transgressivo sem preocupação excessiva com procedimentos, mas ancorado num posicionamento face à problemática da investigação.

A nossa preocupação consiste numa tentativa de “Verstehen”, i. e., a compreensão e interpretação hermenêutica cuidadosa do relacionamento epistemológico da comunicação, ou seja, a comunicação oral, a escrita, inscrições simbólicas, com o pensamento filosófico nos textos de alguns pensadores africanos e dos contextos da sua produção e interacção. Tentamos compreender possíveis linhas de descolonização temática, normativa e conceptual, assinalando os seus efeitos em aspectos do conhecimento científico, histórico e filosófico africanos.

À excepção de textos de carácter mais informativo e genérico suplementares, baseamo-nos sobretudo em textos de autores africanos porque sentimos a necessidade de imergir no debate africano para ‘ouvir’ a perspectiva africana face ao silêncio em relação a ideias, pensamentos, perspectivas e conhecimentos científicos etc. que encobre a África no mundo ocidental. Disputamos as ideias nos textos de forma escrita e directa para perceber a sua ligação cultural e histórica e a perspectiva social.

O nosso trabalho é subjectivo porque fecha também um círculo de relacionamento pessoal com os africanos e a África, uma relação que começa no e assim regressa ao Congo.

Olhando para atrás, a nossa primeira ideia mais consciente dos africanos remonta ao dramático assassinato do Presidente P. Lumumba, da República Democrática do Congo, que acompanhamos, como criança, com muita ansiedade nos relatos jornalísticos de teor colonialista, na radiofonia alemão-ocidental. Não obstante, a nossa simpatia pertence a Lumumba cuja nome nos transmite a sonoridade rítmica, harmoniosa e pujante de um tambor africano. Pelo contrário, o nome de Mobutu, o opositor e organizador do assassinio, cria em nós uma conotação negativa pela sua dissonância agressiva.

O ritmo do batuque como modo africano de comunicação dá lugar à comunicação escrita pela leitura de livros infantis e juvenis sobre a África, quase todos numa tónica paternalista. Transmitem a ideia da imprescindibilidade de intervenção e ajuda ocidentais aos africanos desamparados. Campanhas cristãs de recolha de fundos para o envio de bens alimentares imputam assim uma representação do Homem africano como criança esfomeada e dependente da mãe alimentadora Europa, pondo a relação colonial às avessas.

A resistência e sublevação dos povos no ‘Terceiro Mundo’ contra o jugo colonial irrompe no ‘idílio’ colonial e desperta em nós uma reacção política, à semelhança do que acontece nos movimentos juvenis ocidentais da altura. Pensadores teóricos e líderes políticos da época como Mao Tse-Tung, F. Fanon, W. DuBois, K. Nkrumah, C. L. R. James, J. Nyerere, S. Machel, A. Cabral, nas respectivas circunstâncias societárias ou situações de confronto, impõem ao mundo a discussão sobre as alternativas ao sistema colonial, conforme as suas experiências histórias, modos de vida e os próprios critérios de desenvolvimento.

Também nós participamos nesse debate, embora num prisma europeu restrito. Análises elaboradas até ao pormenor em debates disciplinados e estéreis entre os líderes políticos em interacção com um amontoado de publicações escritas pretendem sinalizar, por esta via comunicacional, a superioridade da sua razão argumentativa. A experiência comum e a emoção como resultados de uma reflexão e os modos da sua transmissão não têm lugar nessa abordagem, pertencendo a uma categoria cognitiva inferior de ‘popular’, com o seu verdadeiro significado de ‘primitivo’.

Acontece um salto qualitativo na nossa vida com a aproximação e imersão graduais nalgumas comunidades africanas neste país. Somos honrados pela oportunidade de participação em múltiplas actividades em que, também nós, começamos a ter a percepção do significado de ser africano num país ocidental.

Neste país, os africanos movimentam-se, por um lado, entre um silêncio generalizado em redor da sua história, da língua, do seu pensamento filosófico e político, da cultura, dos modos de comunicação e, por outro lado, a ostentação de uma tolerância oficial em aspectos culturais seleccionados e periodicamente autorizados na esfera pública, somados sob os conceitos de multiculturalismo ou de lusofonia. Os poderes públicos constroem assim uma relação de engenharia política com a comunidade africana que vise a sua invisibilidade.

No interior das comunidades, no entanto, assistimos a uma multiplicidade de modos de comunicação conforme a ocasião, a faixa etária, a actividade profissional, a política, a origem cultural, a religiosidade, o género, a escolaridade, as preferências musicais etc.. Reparamos numa interligação permanente entre as diversas formas comunicacionais e numa interacção social constante entre os comunicantes.

Em debates a nível de grupo andamos ainda à procura do fio organizador da disputa devido à n o s s a necessidade de orientação, quando os outros participantes já prosseguem na execução do objectivo concreto como conclusão da abordagem e decisão comuns. A discussão passa por altos níveis de emocionalidade que validem ou invalidem argumentos das posições em disputa, no entanto a experiência do mais velho ou conhecedor conta como um elemento de equilíbrio ou de orientação.

Em reuniões familiares, futuros membros são validados pelos restantes membros da família, independentemente da sua idade, numa discussão que analisa, de forma clara e aberta, as qualidades, os comportamentos e as condições da pessoa pretendente. A decisão é simbólica, mas influencia o futuro relacionamento com o novo membro.

É na multiplicidade destas situações que começamos a entender a importância da abordagem comunal como um modo africano de criação de conhecimentos para a

solução de problemas existenciais de indivíduos, grupos in/formais ou da comunidade na sua íntegra.

O que inicialmente parece incompatível com a nossa experiência ocidental, começa a fazer sentido. O conhecimento é um produto que se constrói numa variedade enorme de processos comunicacionais, individuais ou colectivos que se diferencia ainda conforme as experiências históricas e culturais como, por exemplo, intromissões coloniais. A centralidade e exclusividade do texto como modo de criação de sentidos significa a omissão de dimensões inteiras do conhecimento humano.

É a nossa experiência comunicacional africana e o próprio pano de fundo cultural que acabam por conduzir à nossa temática como podemos constatar no capítulo 1., na introdução ao nosso trabalho. No capítulo 2. discutimos os pressupostos e procedimentos, nomeadamente a nossa opção hermenêutica como uma metodologia culturalmente adequada, seguida de uma apresentação dos seus conceitos ao longo das histórias europeia e africana. De seguida, abordamos o método de interpretação hermenêutica textual, definindo ainda alguns conceitos. No capítulo 3. procuramos uma aproximação às linhas de pensamento nos textos dos representantes de quatro correntes do pensamento filosófico africano, nomeadamente a etnofilosofia, a sage-philosophy, a filosofia académica, as filosofias políticas e nacionalistas, enquadrando-os nos seus contextos histórico-políticos neo-/coloniais e/ou sócio-culturais. Compreendemos a sua interligação constitutiva com as linguagens comunicacionais. O capítulo 4. resulta da identificação de quatro áreas temáticas e conceptualizações no pensamento filosófico africano no capítulo anterior. Relacionamos os seus aspectos comunicacionais à produção de conhecimento sobre a África, como a disciplinação comunicacional do saber colonial e actual, a 'arrumação' categorial do conhecimento africano, a re/conceptualização da história africana, como ainda a construção comunicativa comunal de conhecimento na sua relação com a produção académica individual. O capítulo 5. apresenta o resumo do estudo, com ênfase na abordagem do processo comunal de construção de conhecimento e a sua perspectiva social no processo do desenvolvimento africano. Sugerimos ainda cinco hipóteses de trabalho para um futuro estudo, como também discutimos a implicação do conceito de comunicação africana para a questão das literacias no contexto português.

I lack imagination you say.
No. I lack language.
The language to clarify
my resistance to the literate...

Cherrie Moraga - *Maori* (1983)

2. PRESSUPOSTOS TEÓRICOS E PROCEDIMENTOS

2.1. Carácter do trabalho

2.1.1. Estudo exploratório

O presente estudo tem um carácter exploratório. Triviños (1987) delineia assim alguns dos seus aspectos:

“Os estudos exploratórios permitem ao investigador aumentar sua experiência em torno de determinado problema. (...). Um estudo exploratório, por outro lado, pode servir para levantar possíveis problemas de pesquisa”. (p. 109)

Trata-se duma investigação que se adequa a diversos propósitos, de carácter teórico ou prático. Ketele & Roegiers (1999) consideram que o carácter exploratório oferece a oportunidade de combinar criatividade com um rigor adequado. Os autores concluem daí que se possam desenvolver estudos muito livres, porque, segundo Patry (1981),

“[n]estas investigações, “a finalidade não é ver o que é verdadeiro, provar alguma coisa, mas ver o que *poderia*¹ passar-se, o que poderia ser verdadeiro”. (In: Ketele & Roegiers, 1999, p.117)

A criação de hipóteses como a finalidade de um estudo constitui uma grande abertura para a formulação de propostas de investigação sem a necessidade de, à partida, o investigador ficar preso a conceptualizações ou procedimentos rigorosos. Este procedimento também permite um acesso transdisciplinar a novas áreas de conhecimento ou áreas ainda desconhecidas.

¹ Destaque no texto original

2.1.2. O trabalho teórico

O nosso trabalho tem um carácter teórico, i. e., em termos genéricos, queremos encontrar uma resposta a uma questão científica com base na análise da sua bibliografia relevante, contribuindo assim para o conhecimento numa área de saber pouco investigada e de eminente interesse societário.

2.2. *Erkenntnisinteresse*

Como “Erkenntnisinteresse” definimos o que pretendemos conhecer da nossa problemática científica enquanto investigador. Pressupõe uma espécie de introspecção pessoal e uma interrogação sobre os elementos relevantes e a sua definição no respeitante à matéria, às perguntas constitutivas e ao escopo do estudo.

2.2.1. Objecto do estudo

O objecto do nosso estudo é a comunicação na construção do conhecimento em África, no caso concreto, o pensamento filosófico africano, sobretudo na sua vertente académica contemporânea.

2.2.2. Pergunta inicial de investigação

Considerando a filosofia africana contemporânea uma actividade intelectual que o pensador africano desenvolve, estando inserido num meio em que os diversos elementos culturais de comunicação expressam pensamentos, colocamos a seguinte interrogação inicial:

Como é que as linguagens comunicacionais africanas, i. e., a escrita alfabética, modos de inscrição simbólica e o complexo de oralidade, se afiguram no pensamento filosófico africano contemporâneo?

2.2.3. Objectivos

A África encontra-se num “estado colonial tardio” (Smith 1999, p. 24) o que significa que o poder exógeno continua a exercer uma influência dominante na esfera científica e ideológica sobre os elementos endógenos ou indígenas, no entanto existem respostas teóricas também do lado endógeno. Partindo destes pressupostos genéricos, apresentamos os nossos objectivos:

- O objectivo principal consiste em imergir para compreender os elementos do pensamento filosófico africano no seu contexto comunicacional e histórico-cultural contemporâneo.
- O nosso segundo objectivo consiste em perceber a influência exógena histórica e/ou actual no pensamento filosófico africano e noutros domínios de conhecimento.
- Temos como terceiro objectivo entender o impacto epistemológico da comunicação oral e/ou da escrita na construção de conhecimento sobre a África.
- As sociedades africanas transferem e desenvolvem valores culturais e pensamentos filosóficos antes e ao longo do período colonial até aos nossos dias. A filosofia académica, por sua vez, tem o seu início recente na fase histórica das independências. Daí que o quarto objectivo consista em saber se e/ou de que modo se relaciona a filosofia académica africana com o pensamento africano *extra muros*, i. e., o pensamento popular filosófico nas sociedades tradicionais.
- O quinto objectivo consiste em compreender os modos de construção de conhecimento e pensamento nas diversas sociedades africanas.

2.3. Metodologia

A metodologia é a teoria dos métodos científicos que se interroga sobre os fundamentos da aplicação das técnicas de investigação (vide Kamitz 1980). Smith (1999), uma investigadora indígena *maori*, distingue, com Harding (1987, p. 2/3), na investigação a m e t o d o l o g i a como

“ ‘(...) a theory and analysis of how research does or should proceed (...)’ ”,

do método de pesquisa como

“ ‘(...) a technique for (or way of proceeding in) gathering evidence.’” (1999, p.143).

Por seguinte, a metodologia define os pressupostos teóricos da pesquisa dos dados de suporte. Smith argumenta que, para a identidade *maori*, é importante desconstruir um discurso metodológico que se movimenta dentro do paradigma científico eurocêntrico, dado que as

“(...) experiences that construct paradigms in sciences and humanities are derivatives of cultural baggage imported into intellectual enterprises by privileged residents of specific societies and world systems.” (Stanfield 1994, p.181)

Os paradigmas são as linhas ideológicas orientadoras de construção teórica nas comunidades científicas ocidentais que definem o desenvolvimento metodológico, a interpretação dos dados e os locais de divulgação dos seus resultados. Eles partem do princípio da sua validade e aplicabilidade gerais. Os seus materiais, conhecimentos e conteúdos de investigação são originários das sociedades ou comunidades com que os países ocidentais mantêm uma relação neo-colonial ou colonial tardia. Estes termos, por exemplo, fazem parte do repertório científico dos pensadores e cientistas africanos e indígenas para caracterizar a relação de poder com o Ocidente, reflectindo uma longa experiência histórica e actual. No entanto são banidos e/ou substituídos no léxico político e científico europeu e americano por designações dialogantes e apaziguadoras. Daí que a crítica à metodologia vise atentar a perpetuação de uma relação académica colonizadora com as sociedades subordinadas nos fundamentos teóricos da actividade de pesquisa científica, sejam quais forem as suas reformulações.

Em relação aos métodos de recolha de informação, no nosso caso sobretudo teórica, a metodologia avalia a sua adequação ao carácter da investigação. Não colocamos a questão aqui no sentido de eficácia do apuramento de dados pretendidos para garantir a sua análise e posterior interpretação, mas como interrogação se uma comunidade ou

a sociedade indígena suportam culturalmente os métodos como forma de salvaguardar a expressão do seu posicionamento.

A metodologia pretende esclarecer ainda como se posiciona o investigador exógeno em relação aos sujeitos ou ao objecto teórico do estudo e em que consiste o seu compromisso real com a comunidade. Isto constitui também uma forma como a comunidade determina e exerce um controle democrático sobre a pesquisa que lhe diz respeito e em que ocupa o papel de sujeito, construindo assim o seu método de validação dos resultados.

2.3.1. A hermenêutica – conceitos na história

Optamos por uma aproximação hermenêutica à nossa temática pelo que tentaremos apresentar os seus conceitos, a sua evolução e a sua relação com o pensamento africano, como também as implicações para a nossa pesquisa.

Tanto em África, como na Europa, a hermenêutica passa por uma evolução conceptual ao longo da sua história. Encontramos principalmente três concepções como escopos diferentes, nomeadamente:

- 1) A hermenêutica epistemológica como método de interpretação textual parte de uma posição interpretativa imanente ao texto que mais tarde se alarga à inclusão de elementos contextuais (Früh 2004, p. 48).
- 2) A hermenêutica filosófica como ontologia interpretativa da própria condição humana (Schwandt 1994, p. 121; Ramberg & Gjesdal 2005) considera o texto como inserido na condição humana pelo que a interpretação é um processo de auto-conhecimento pelo meio do texto. Neste debate surge a interpretação como desconstrução da unidade textual (Früh 2004, p. 48/49).
- 3) A hermenêutica histórico-interpretativa cria uma abertura ao oral e ao objecto simbólico (Serequeberhan 1994, In: Mabe 2005) em África, apoiando-se nas duas lógicas interpretativas acima referidas.

Como conceito comum deparamos com a ideia central de “hermeneutischer Zirkel”² ou também de “hermeneutische Spirale”³ (Mayring 2002, p.29/39) que revela o posicionamento do intérprete em relação ao texto em análise e mostra comparativamente a sua evolução no decurso do processo da investigação como momento de controle e de validação. A ideia subjacente consiste em abrir o processo de pesquisa à subjectividade do investigador. Os dados da introspecção constituem uma fonte importante de informação subjectiva que apresenta as motivações e experiências do investigador.

Além disso, a “hermeneutische Spirale” representa ainda o processo de interpretação como um contínuo com a introdução de novos ângulos interpretativos. Nesse movimento consiste a validação do conhecimento, embora, a nosso ver, a validação seja possível apenas pela introdução de um elemento social.

A interpretação hermenêutica parte de uma análise do texto, embora pretenda transformá-la num diálogo entre o texto como culturalmente constituído e o intérprete na sua procura existencial.

2.3.1.1. A hermenêutica epistemológica entre África e Europa

A primeira orientação no pensamento hermenêutico tem a sua origem histórica na hermenêutica que se inicia sobretudo com a exegese, i. e., a interpretação da Bíblia na Idade Média europeia e no seu intercâmbio cultural e de pensamento com a África do Norte na sua fase de domínio filosófico grego-romano (Mabe 2004).

Na história do pensamento africano, a hermenêutica é documentada de forma textual pela primeira vez em Tertúlio (160-220), Orígenes (185-254) e Agostinho (354-430), fundadores africanos da igreja cristã em várias regiões da África do Norte, com os seus métodos de “exegese” da Bíblia. Agostinho cria uma ligação entre a língua e a interpretação, sublinhando ainda o elemento existencial na interpretação bíblica. Do lado islâmico, Ibn Ruschd Abdul Walid, i.e., Averróis (1126-1198), contribui para a sua história com a sua tradução das obras de Aristóteles em concordância com o

² Do alemão: círculo hermenêutico

³ Do alemão: espiral hermenêutica

Alcorão, mostrando nessa interpretação hermenêutica a compatibilidade entre a religião e a razão (Mabe 2005, p. 132-137).

Mais tarde, na Europa, M. Lutero (após 1493) enfatiza a crença e a contemplativa como formas de interpretação individual do texto sagrado a fim de cada um por si encontrar a sua verdade contra leituras autorizadas ou canônicas. G. Vico (1668-1744), em “*Scienza Nuova*” (1725), defende o enraizamento do pensamento no contexto cultural histórico e a sua relação com a linguagem comum. A auto-compreensão significa assim a compreensão da própria ascendência intelectual. Vê a necessidade de distinguir as ciências naturais da historiografia, destacando o tácito e o senso comum como formas de compreensão do respectivo contexto com regras práticas em vez de leis naturais (Mayring 2002, p.13). Spinoza, no seu “*Tractatus theologico-politicus*” (1670), considera importante, na interpretação da Bíblia, compreender o contexto histórico e o espírito com que os textos foram escritos. Cria uma ligação entre o concreto do texto e a situação em geral que devem estar relacionados em permanência, i. e. formula o princípio que mais tarde se designa por “*círculo hermenêutico*”. A história passa a ter um papel assistente no esclarecimento de eventuais dúvidas interpretativas. Ramberg & Gjesdal (2005) vêem nesses pensadores os fundamentos da hermenêutica moderna.

Na Alemanha, o filósofo Anton Wilhelm Amo (1700-1753), oriundo do povo *Nzema*, do antigo e actual Gana, é o primeiro filósofo africano e pensador clássico, embora silenciado⁴, que se dedica à hermenêutica moderna como arte ao serviço da compreensão metodológica e da justificação de um texto em análise no seu tratado “*Sobrie et Accurate Philosophandi*” (1736/1965). Na sua perspectiva, compete ao intérprete a contemplação dum texto para apurar o seu sentido com a ajuda de regras lógicas e meios adequados, atribuindo assim ao intérprete as tarefas de a) prestar a devida atenção, b) fazer exercícios contemplativos, para além de c) ter clareza sobre o assunto em questão (Amo 1736/1965, Brentjes 1976, p. 52-60; Mabe 2005, 2007).

⁴ Amo é um ‘caso’ de africanos cujas ideias são simplesmente silenciadas ou dadas como desaparecidas, ficando por investigar a sua influência no pensamento filosófico na Alemanha da época de “*Aufklärung*” até hoje.

Amo defende a existência de uma ‘trindade’ entre o autor, a escrita e o intérprete. Ele considera como elementares um bom conhecimento da particularidade do autor, a neutralidade na procura da verdade e a validação da interpretação como verdadeira ou errada. Chama ainda atenção para o perigo de desenvolver uma atitude doutrinária pela insistência em regras porque considera que, deste modo, muitas questões ficarão sem resposta (Amo 1736/1965, vide Mabe 2007, p. 68-76).

Uma linha de desenvolvimento da hermenêutica segue, em traços gerais, de Lutero, Chladenius, Ast, Herder para Schleiermacher, do romantismo alemão, incluindo pensadores com um pano de fundo africano, como Amo e Spinoza.

Ast, em “Grundlinien der Grammatik, Hermeneutik und Kritik” (1808), procura combinar a aproximação sintética e analítica como geral e particular, alargando a ideia do “hermeneutischen Zirkel” à relação do texto no seu contexto histórico-cultural (vide Ramberg & Gjesdal 2005).

De acordo com Schleiermacher (1768-1834), o próprio intérprete, na sua relação com o interpretado proveniente de uma outra cultura, deve examinar, com uma atitude de abertura, os seus preconceitos no discurso sobre o último. Uma análise rigorosa serve apenas para abstrair a interpretação do nosso próprio pensamento. Uma comparação da língua nos textos significa encontrar-se entre a individualidade e a universalidade do seu uso o que pressupõe uma capacidade de vaticínio para se mover sem regras entre o concreto e o abstracto. Dado que a compreensão dum texto nunca será completa, o intérprete se vê forçado encontrar novos aspectos na sua interpretação hermenêutica (vide Ramberg & Gjesdal 2005). O “hermeneutische Zirkel” em Schleiermacher, como também nos seus precursores Spinoza e outros, consiste na relação recíproca entre o texto nas suas partes e na íntegra, como também no recurso explicativo à história. A interpretação termina após a leitura lúcida do respectivo texto.

A hermenêutica evolui desse conceito de “Kunstlehre des Verstehens” (Arte de compreensão) para o programa das ciências humanas (Geisteswissenschaften) de Dilthey (1833-1911).

“A compreensão e a interpretação constituem o método através do qual se realizam as ciências humanas. Reúnem-se nelas todas as funções. Contêm todas as verdades científico-humanas. A compreensão abre um mundo em cada aspecto.” (Dilthey 1958, p. 205) [tradução nossa]⁵

Dilthey considera a hermenêutica e a psicologia descritiva pilares das ciências humanas. Desenvolve conceitos como “Erlebnis” (experiência vivida), enquanto auto-compreensão, e “Verstehen” (compreensão), como a compreensão do outro. A auto-compreensão apenas é alcançada, se o “Eu” se relaciona com o “Outro” da mesma maneira como consigo próprio. No entanto, a experiência vivida mantém-se como fonte psicológica de toda a experiência o que se articula na compreensão. Dilthey fundamenta assim a teoria hermenêutica na teoria geral da existência humana.

Com o método hermenêutico cria uma ligação entre uma aproximação hipotética mais intuitiva (experimentada) e a comparação que segura a objectividade do processo. Dilthey distingue ainda, como dois passos obrigatórios, o procedimento hermenêutico-descritivo como fundamento que é seguido por construções explicativas que, por sua vez, são exemplificadas e controladas de forma descritiva e assim adiante (Mayring 2002, p. 13/14; Ramberg & Gjesdal 2005).

Em “Teoria della interpretazione” (1964), E. Betti, um crítico da hermenêutica filosófica, pretende confinar a hermenêutica ao problema epistemológico de interpretação. Linguagem e texto representam intenções humanas objectivadas. A interpretação do texto dá vida à suas intenções simbolicamente mediadas. O intérprete tem de se abstrair do seu ponto de vista para encontrar o sentido do texto a fim de recriar o processo original da sua criação. A intenção consiste em aceder ao verdadeiro e único sentido do texto (Mayring 2002, p.13, Ramberg & Gjesdal 2005).

Nestas conceptualizações o texto por interpretar é encarado como um objecto cujo significado será revelado pelo intérprete. Este aproxima-se de forma distanciada, não estabelecendo nenhuma relação com o texto, a não ser pela lógica analítica ou factual e objectiva. Não permite nenhuma experiência tácita. O texto não causa nenhum efeito de mudança no intérprete.

⁵“Das Verstehen und Deuten ist die Methode, welche die Geisteswissenschaften erfüllt. Alle Funktionen vereinigen sich in ihm. Es enthält alle geisteswissenschaftlichen Wahrheiten in sich. An jedem Punkt öffnet das Verstehen eine Welt.” (Dilthey, In: Mayring 2002, p.14)

2.3.1.2. A hermenêutica filosófica contemporânea na Europa

A segunda linha de pensamento hermenêutico segue Heidegger em “Sein und Zeit” (1927), incluindo os seus discípulos Gadamer e Apel. Considera que a condição hermenêutica é constitutiva da condição humana pelo que a filosofia hermenêutica se dedica à explicação existencial do “Dasein” do Homem, considerando a questão epistemológica como secundária. Esta mudança de orientação na hermenêutica é designada por “*Ontologische Wende*” (“Viragem ontológica”).

Para Heidegger, a identificação de um objecto através da linguística é atribuída pela síntese que descobre o mundo entre compreensão e interpretação. A verdade que descobre o mundo sobrepõe a sua importância a uma simples estrutura proposicional lógica.

A hermenêutica ocorre como processo perpétuo pela auto-interpretação com recurso ao mundo. É uma tarefa existencial de qualquer pessoa que não tem nenhum término (Schwandt 1994, p. 121, Ramberg & Gjesdal 2005).

Gadamer trabalha a hermenêutica ontológica nas ciências humanas. Para ele, o humano torna-se um Ser através da língua que tudo medeia. A cultura histórica é mediada pela língua. Deste modo, a investigação histórica não é neutra, estando imbuída de valores em resultado da perspectiva que vivemos, manifestando-se na partilha da nossa visão do mundo.

Não será possível reconstituir o contexto original da criação e o valor de uma obra, porque a tradição está em constante movimento. A história apresenta-se a nós como uma complexa interpretação em permanência.

A interpretação significa entrar num diálogo com um texto, i. e., com o passado, o que leva à fusão destes dois horizontes. A interpretação traz um sentido mais complexo do que está no início o que é considerado estranho. A estranheza e a distância iniciais mostram também as nossas limitações iniciais.

Para a nossa aproximação do texto temos de desenvolver uma capacidade tácita, seguindo o exemplo dos outros como um saber-fazer. O sentido do texto consiste numa relação continua entre o passado e o presente. Daí que o saber histórico e auto-conhecimento não conheçam nenhum fim (seguindo Ramberg & Gjesdal 2005). Esta correlação interpretativa do texto com o leitor é o “hermeneutische Zirkel” à Gadamer.

Habermas, segundo Ramberg & Gjesdal (2005), questiona o peso na atribuição de autoridade à tradição em Gadamer, a sua subvalorização da razão, da crítica e da avaliação objectiva como formas de validação. A hermenêutica necessita de critérios de validação como princípios ‘transcendentais’ de uma razão comunicativa. Sob a liderança das ciências sociais, a hermenêutica assim pode servir a emancipação e libertação sociais.

Derrida segue uma posição diferente das anteriormente mostradas pelo facto de negar uma unidade de sentido como fusão do passado e do presente. O texto, para ele, compõe-se por múltiplas estruturas em rede, mas com centros de sentido autónomos. Assim não é possível nenhuma interpretação adequada única, mas existe a oportunidade de desenvolver várias perspectivas com um sentido próprio (Früh 2004, p. 48/49; Ramberg & Gjesdal 2005).

2.3.1.3. A hermenêutica contemporânea em África

A hermenêutica africana ‘ressurge’ em 1971 através do filósofo nigeriano Okere quando interpreta a filosofia na perspectiva da cultura *Igbo* da sua terra. No seu trabalho (In: Mabe 2005, p. 208), Okere considera a relação entre a cultura - oral - e a filosofia um problema de compreensão hermenêutica com métodos apropriados. Alega que a hermenêutica é um instrumento epistemológico, um método de mediação entre a cultura vivida e a cultura como reflectida (p. 208, nota 116).

Na actualidade africana, a hermenêutica passou a trabalhar sobretudo a oralidade com o objectivo de encontrar lógicas de pensamento e de acção do passado africano com carácter modelo para o futuro. Apoiando-se no conceito de relação contínua entre passado e presente, i. e., a continuidade do saber histórico e do auto-conhecimento,

de Gadamer, vários filósofos, sobretudo do antigo Zaire e dos Camarões, procuram encontrar o pensamento filosófico faraônico em fábulas, contos e símbolos de linguagem ou as raízes intelectuais da África noutros textos transmitidos. A hermenêutica africana quer entender, para além do literal, o sentido imanente a um documento oral, escrito ou de inscrição simbólica (Mabe 2005, p. 205-209).

Os hermenêuticos interpretam a sua arte sobretudo no sentido histórico para dar acesso à tradição da filosofia africana, reconhecendo, sem distinção, a escrita, a inscrição simbólica e a oralidade como fontes do saber filosófico. Procuram as regras e leis subjacentes ao pensamento filosófico antigo através da análise textual, perspectivando a sua documentação como herança cultural africana.

Além de aplicar os princípios ocidentais de investigação interpretativa ao texto escrito, o contributo africano reside na evolução conceptual da hermenêutica a documentos orais e a inscrições simbólicas. Seguindo Mabe (2005, p. 260), os filósofos tomam este alargamento do procedimento interpretativo à oralidade como modo de africanização da hermenêutica.

T. Serequeberhan (1994) argumenta que assim a hermenêutica na filosofia contemporânea é um instrumento intelectual que está

“(...) theoretically and historically linked to the demise of direct european colonial dominance and is aimed at the destructuring of the persistence of neocolonial hegemony in contemporary african existence.” (p.29, In: Mabe 2005, p. 205, nota 204)

A interpretação do pensamento e da história africanos transforma-se numa questão existencial para o presente e o futuro do continente. Serequeberhan revela desta maneira o seu alinhamento com o pensamento hermenêutico ontológico - africano. Mabe (2005) não vê com bons olhos o que designa por dependência normativa e metodológica ocidentais.

2.3.2. A opção pela hermenêutica

A opção metodológica constitui a chave na reflexão sobre o nosso tema pelo que reunimos alguns aspectos conceptuais e históricos da hermenêutica. Tentamos deste modo construir uma ligação entre os elementos epistemológicos numa perspectiva societária africana, tanto cultural, científica e comunicacional, como histórica e política, a fim de situar o pensamento.

Por conseguinte, a nossa opção hermenêutica de investigação baseia-se em quatro pressupostos principais, nomeadamente

- a) na possibilidade de acesso de forma interpretativa aos textos filosóficos africanos e da sua percepção por vários ângulos;
- b) na necessidade sentida de uma aproximação do saber filosófico africano que permita o seu conhecimento através da interligação e integração contextuais de conhecimentos teóricos e experiências históricas e práticas preliminares, também nossos, sem recurso obrigatório a uma metodologia hermética e exclusivista;
- c) na possibilidade de imersão no e de compreensão do pensamento filosófico e do seu ambiente constitutivo. Pretendemos entrar numa ‘disputa’ (in)directa com o texto/autor, i. e., ter uma envolvimento directa, compreendendo desta forma a sua implicação na história e na actualidade africana e na nossa própria vida societária de europeu;
- d) na experiência histórica da hermenêutica no pensamento africano o que, a nosso ver, reflecte o seu ancoramento cultural, sobretudo devido ao seu alargamento a outras formas de comunicação africanas na contemporaneidade. A sua ‘africanização’, i. e., a transformação em conhecimento endógeno, passa por um processo de filtragem cultural no sentido da sua aplicabilidade ao seu novo contexto.

No entanto, consideramos como um problema real a hegemonia individual nossa de interpretação numa rede teórica construída na lógica científica ocidental que defende o seu carácter modelo para todos os outros contextos culturais, menosprezando conhecimentos e modos de comunicação provenientes de ambientes culturais diferentes e entendendo o debate como um assunto interno da comunidade científica ocidental (vide Smith 1999, Depelchin 2005).

Como consequência para nós, significa ir ao encontro da comunidade africana interessada no nosso texto, na medida do possível e de forma adequada, a fim de obter – ou não – a sua validação comunal ou, pelo menos, contribuir para o debate sobre uma perspectiva epistemológica e de pensamento, baseada na experiência epistemológica comunicacional africana, com as implicações societárias, tanto neste país, como noutras partes do mundo.

A compreensão da interligação constituinte entre o pensamento filosófico e a comunicação africanos pressupõe o conhecimento das ideias filosóficas para entender os conceitos filosóficos e comunicacionais que guiam o pensador no desenvolvimento do seu raciocínio como se manifesta, de forma explícita ou imanente, no texto ou por outros modos comunicacionais. Além disso, a sua conexão contextual por elementos de carácter pessoal, de ordem cultural, de questões políticas e históricas, de disputas filosóficas, críticas e polémicas intelectuais, entre outros aspectos, é um factor que cria um texto ‘novo’, cortando o seu cordão umbilical de ligação ‘íntima’ ao autor. O texto actual passa a constituir-se como elemento complexo e situacional, relativizando a sua dependência do texto/autor inicial. A sua disputa com o intérprete permite então chegar a conclusões diversas e autónomas que, por sua vez, se tornem interpretáveis e comparáveis com as de outros textos.

No nosso trabalho partimos da descrição e disputa de elementos do pensamento de alguns filósofos africanos, tentando compreender as suas ideias no respeitante à comunicação. Contextualizado na época das independências - por exemplo, com interferências neo-coloniais, disputas sociais do grupo social privilegiado africano de intelectuais numa sociedade em de/formação, aspectos da construção de identidade, contradições políticas, etc. -, queremos entender a evolução das suas ideias ou conceitos e a avaliação individual pelo pensador. De seguida, comparamos alguns temas, conceitos e categorias comuns de elementos epistemológicos comunicacionais na construção de pensamento, cultura e história africanos. Deste modo esperamos compreender os problemas e caminhos do conhecimento filosófico e científico sob o ângulo do pensamento plural africano.

2.4. Métodos de análise

2.4.1. Interpretação hermenêutica do texto

Ao contrario da hermenêutica africana, a europeia baseia-se sobretudo na interpretação do texto escrito. Excluindo a definição de uma hipótese de partida, distingue duas posições, a posição imanente ao texto e a posição contextual, que, à partida, consideram a necessidade de o intérprete se entregar ao texto como forma de compreender o seu conteúdo através de uma procura indutiva (Mayring 2002, p. 36) do seu significado no interior do próprio texto. A segunda posição defende ainda que, para a compreensão de um texto, será indispensável o seu enquadramento contextual como forma de entender o pano de fundo da sua produção como, por exemplo, a história, a política, diversas linhas de pensamento e debates havidos, actividades e dados sociais autobiográficos etc.. As duas posições partem do princípio da existência de apenas um sentido homogéneo que se constrói a partir da fusão de ideias do passado e do presente (Früh 2004, p. 48).

A terceira posição, a deconstructivista, não parte da unidade do texto, mas procura encontrar vários centros de sentido autónomos nas diversas camadas estruturais do texto, abrindo assim a possibilidade de interpretação em múltiplas perspectivas com um sentido próprio (Früh 2004, p. 48; Ramberg & Gjesdal 2005).

A compreensão da posição imanente e da contextualizada sucede-se em dois passos principais. O primeiro consiste na leitura do texto na íntegra, seguida pela descrição do conteúdo do texto⁶ de forma documentada por elementos textuais, reflectindo os aspectos sentidos como relevantes na interpretação inicial intuitiva. Não se confunda aqui intuição com espontaneidade porque essa pressupõe conhecimentos prévios no intérprete e adequados ao texto em análise. A documentação textual apoia e justifica, com factos provenientes do próprio texto ou pelo acréscimo de informação contextual suplementar, a primeira impressão o que, no segundo passo, permite que se proceda à avaliação e ao enquadramento do pensamento do texto. Aqui procura-se encontrar, ou o sentido uniforme e a coerência da argumentação no texto, como acontece na

⁶ Na nossa análise não consideramos a interpretação dos aspectos formais.

hermenêutica epistemológica, ou as contradições, incoerências e rupturas com significados próprios e distintos dos outros aspectos do texto, como acontece na orientação desconstrutivista (Früh 2004, p. 64).

Na produção do - novo - texto interpretativo existe uma abertura em relação aos critérios de descrição que não são estáticos, mas que se adaptam ao conteúdo em questão. Os critérios de interpretação obedecem ao carácter subjectivo da hermenêutica o que os deixa ao desígnio do intérprete sem necessidade de justificação.

Há uma simultaneidade de descrição, interpretação e avaliação num diálogo permanente, tendo como efeito o exercício de uma influência mútua e a evolução compreensiva do texto e do próprio intérprete (Früh 2004, p. 49, 65). A interpretação torna-se assim um processo contínuo em que o intérprete se torna sujeito de mudança a par do texto.

2.4.2. Análise do contexto

O contexto na interpretação hermenêutica tem por função acrescentar dados externos descritivos suplementares como novos elementos explicativos para situar o texto nas suas condições sociais de produção, permitindo assim uma melhor compreensão e a conexão ao intérprete.

Como segunda fonte contextual, distinguimos aqui ainda os dados do contexto interno do próprio texto que situam uma ideia no próprio tecido textual, tornando-se um elemento importante de compreensão (Mayring 2002, p.118/119).

2.5. Conceitos

2.5.1. Comunicação

As pessoas relacionam-se entre si, de forma interactiva, num processo comunicativo que se compõe por uma variedade de linguagens, em suportes materiais ou também não, através de acções e experiências em que se reconhecem e influenciam

mutuamente, de forma propositada e organizada (Finnegan 2002, p.28-32), reflectindo também relações de poder.

2.5.2. Conhecimentos indígena, endógeno e exógeno

Nas condições africanas, o conhecimento endógeno é experimentado societariamente como parte do processo de herança cultural, contrastando com o exógeno que é um saber proveniente de um outro sistema de valores (Houtondji 1997a, p. 16-19). Na lógica administrativa colonial, um saber indígena significa a sua reclusão a um espaço local restrito. No entanto não existe nenhum fechamento local do saber, mas a sua apropriação como forma de integração no sistema cultural profundo existente ou como uma mudança gradual ou ruptura no sentido de um abandono dos seus pressupostos, num processo ligado à comunicação e ao poder.

“O espectro do Ocidente – as cores europeias estavam presentes e activas em toda a parte. As zonas francesa, inglesa, espanhola, portuguesa, continuavam vivas. Oxford opunha-se à Sorbonne, Lisboa a Bruxelas, os padrões ingleses aos padrões portugueses (...)”

Frantz Fanon (1969/1980) In: *Esta África futura*

3. SABERES E MODOS DE COMUNICAÇÃO NO DEBATE FILOSÓFICO AFRICANO CONTEMPORÂNEO

Neste capítulo tentaremos apresentar ideias do saber filosófico e a sua constituição em debate entre alguns filósofos africanos contemporâneos, procurando entender o contributo das diversas linguagens comunicacionais.

3.1. Correntes filosóficas em África – desde o período das independências

No seu início, a filosofia *a n t i g a* em África, como também na Europa, está relacionada com os *think tanks* do Antigo Egípto⁷, conhecimento esse a que o meio académico ocidental se está a abrir cautelosamente⁸. Mabe (2004, p. 494), um filósofo camaronês, distingue cinco principais períodos históricos da existência da filosofia africana, nomeadamente (1) o período faraónico, (2) a filosofia sob o domínio grego-romano, (3) a filosofia do Islão da fase inicial, (4) a filosofia sob o colonialismo europeu, (5) a filosofia na actualidade. Inclui na sua análise materiais escritos nas diversas línguas antigas ou actuais em África, i. e., africanas, europeias e o árabe⁹, não tomando em consideração, entre outras, linguagens simbólicas nos mais diversos suportes materiais ou a complexa oralidade.

O início do debate filosófico africano *m o d e r n o* equipara-se para muitos à sua entrada como disciplina académica nas universidades em África. Ele inscreve-se no

⁷ Algumas correntes africanas de filosofia e história retrocedem até ao Antigo Egípto como épocas constituintes do pensamento filosófico africano (Obenga 1973, Mabe 2004, 2005, Adu-Asamoah 2008).

⁸ Citamos aqui como representantes apenas alguns académicos alemães como Frobenius (1933), Neugebauer (1989), Kimmerle (1991), Hoffmann & Neugebauer (1992/1993), Wimmer (1995), mas podemos alargar o leque a Wright (1984), Battestini (1993/2000), entre muitos outros e em número crescente.

⁹ Distinguimos aqui as múltiplas línguas africanas das diversas variantes do árabe (que evidentemente também é uma língua africana) apenas de forma genérica. Não é aqui o lugar para especificar as ligações históricas e linguísticas das línguas africanas.

contexto da reconquista da independência administrativo-política pelos povos africanos, ou, nas palavras do historiador Abdullah, no contexto do

“(...) f o r m a¹⁰ dismantling of the imperial domain” (2004, p. XI).

Estamos no período após a II Guerra Mundial quando eclodem os novos movimentos nacionalistas¹¹ no continente africano e fora dele. Tanto do lado independentista e intermédio africano, como do lado colonizador europeu, com cada um a movimentar-se evidentemente no quadro dos seus interesses, emerge a necessidade de encontrar respostas a nível das ideias de modo a enfrentar esta situação nova que se prolonga nos nossos dias, mesmo tendo havido uma alteração de algumas condições, circunstâncias concretas e discursos.

Os filósofos e pensadores africanos estão confrontados com as influências ideológicas dos meios africanos, asiáticos e ocidentais em que se movimentam¹² ao longo das suas trajectórias pessoais, académicas e políticas. A sua pretensão de libertar a filosofia do seu continente da influência colonizadora tem por fim contribuir para um desenvolvimento endógeno e universal do potencial intelectual africano no mundo actual – ou não, como também se pode constatar.

De um modo genérico, podemos distinguir a filosofia africana moderna por várias orientações ou correntes¹³, como, por exemplo, 1. a etnofilosofia, 2. a *sage-philosophy*, 3. a filosofia académica ou profissional com múltiplas sub-correntes e 4.,

¹⁰ Destaque nosso.

¹¹ As sociedades africanas nunca deixaram de lutar pela sua libertação ao longo da história de ocupação colonial, embora o âmbito se tivesse alterado para uma luta nacional ou, talvez melhor, inter-societária nessa última fase.

¹² Referimo-nos 1. aos meios académicos dos países colonizadores ocidentais com as respectivas perspectivas filosóficas e instituições de formação de uma grande parte dos filósofos africanos - até hoje. Pensamos também 2. na influência religiosa, sobretudo do protestantismo e do catolicismo. Os primeiros filósofos africanos modernos eram missionários ou tinham ligações estreitas às respectivas igrejas coloniais. Falta ainda mencionar a ligação 3. ao pensamento político das correntes comunistas, marxistas-leninistas e maoistas na Europa e na Ásia, como também aos movimentos nacionalistas pela independência em África e afro-nacionalistas nos EUA (vide tb. o capítulo 3.1.4.).

¹³ Seguimos aqui Oruka (1988, p. 35-37). Classificações mais recentes acrescentam ainda a filosofia poética, a filosofia feminista e a hermenêutica (Eze 1998; Mabe 2005) (vide tb. 3.1.3.). Sobre Eze tem uma posição crítica porque considera esta classificação demasiado talhada à medida do próprio Oruka.

as filosofias políticas e nacionalistas ¹⁴. Mas podemos encontrar outras divisões e muitos pontos de partida e contacto comuns, rupturas, continuidades e cruzamentos.

A distinção entre a filosofia académica e as outras correntes talvez possa induzir em erro no que diz respeito ao seu carácter institucional. Todas as correntes nascem e estão situadas sobretudo na universidade, à excepção talvez do pensamento filosófico político e nacionalista que surge em parte, mas também não exclusivo, na *praxis* do confronto político, sendo, porém, também os seus representantes intelectuais com formação académica ocidental.

De acordo com a sua perspectiva filosófica, cada linha de pensamento recorre às respectivas linguagens comunicacionais com o intuito de se “documentar”¹⁵ argumentativamente. Cristalizam-se duas correntes principais em campos aparentemente opostos no que diz respeito à questão da escrita como suporte obrigatório da filosofia e/ou à legitimação da oralidade como fonte de inspiração e formulação ou de materialização dos pensamentos filosóficos.

No início do debate, a opção por uma ou outra linguagem comunicacional reflecte, em termos genéricos, uma oposição entre os defensores de uma linha filosófica culturalmente centrada em África e de uma outra que, no fundo, se pronuncia a favor de uma orientação modernista. Na actualidade, essas linhas confundem-se em resultado da evolução do debate.

3.1.1. Etnofilosofia no contexto africano

P. J. Hountondji, um filósofo modernista africano, contribui para a ampla divulgação do termo de “etnofilosofia” como forma de abordagem crítica ao conceito de “filosofia bantu”, como é desenhado por P. Tempels (T.), num livro sobre a filosofia africana (vide também 3.1.1.1.).

¹⁴ É também considerada a corrente ideológica pelas suas ligações políticas a Homens de Estado ou políticos africanos (Nkrumah, Cabral, Nyerere, Kenyatta, etc.) e pelas posições político-ideológicas assumidas no pré- ou pós-independência.

¹⁵ Aqui utilizado no sentido de *documentum*. [lat.]: “(...) exemplo, modelo, lição, ensino, demonstração, prova, indicação (...)” sem fazer referência necessariamente a uma qualquer forma gráfica. In: Almeida, A. R. d. (coord.) (2008). *Dicionário Latim-Português...* .

A etnofilosofia considera filosófico o pensamento africano antigo¹⁶, como se torna manifesto, de forma implícita, no sistema de crenças comunais e de mundividência na actualidade das diversas culturas africanas. Utiliza o método etnográfico para obter a sua informação.

Os seus pensadores são influenciados pela evolução do conceito mítico e místico de “Négritude” em Senghor (Kresse 2000a, §12) que, por sua vez, se inspira nos movimentos afro-americanos dos anos 1920/30 e na evolução do seu discurso afro-nacionalista (Masolo 2005).

Alexis Kagamé e outros etno-filósofos africanos posteriores, muitos oriundos do meio cristão institucional, defendem o seu carácter filosófico (Kagamé 1956; Wimmer 1995), ao contrário de Hountondji, a par de outros pensadores, que questiona o seu carácter filosófico, entre outros, devido à sua colagem às instituições cristãs coloniais. O debate crítico surge nos anos de 1970 (Hountondji 1993) e desenvolve-se nos anos seguintes. Filósofos como o queniano Oruka caracterizam a etnofilosofia como a transformação de mitologia em filosofia.

A crítica vai também para a tendência na etnofilosofia que tende a equiparar o pensamento filosófico africano a um pensamento tradicional, repetindo assim a ideia do olhar africano virado unicamente para o passado, i. e., a lenda ocidental do eterno atraso cultural africano, correspondendo às representações construídas sobre o Africano como *démodé* e a sua alegada incapacidade de pensar o futuro.

Todavia, ainda hoje se evoca Tempels com frequência, de forma quase naturalizada, em trabalhos de carácter académico ou político-cultural como, por exemplo, no movimento afro-brasileiro, enquanto ponto de referência na construção de um contínuo cultural entre a África e a diáspora afro-brasileira (*vide*: Oliveira s. d.). Mas também investigadores europeus apoiam-se na ideia de T. em trabalhos que investiguem os saberes científicos em África (Hamminga 2005a/b/c).

¹⁶ Utilizamos de preferência os termos “antigo” ou “histórico” em vez de “tradicional”, uma vez que este tem a conotação de “ultrapassado, antiquado” quando é referido no contexto africano (*vide* tb. Wiredu 1996, p.134).

3.1.1.1. Tempels – *extra muros*

O precursor polémico desse debate é o livro “La philosophie bantou” (1945/1946/1956)¹⁷ de P. Tempels (1906-1977), um missionário belga, sobre o pensamento filosófico nas sociedades *baluba* no Congo, então sob o domínio colonial belga. É resultado de uma prolongada pesquisa etnográfica do autor na referida cultura local com base em aspectos linguísticos e antropológicos, no âmbito da sua actividade profissional de missionário. O seu livro torna-se um sucesso editorial, sobretudo nos países colonizadores católicos, causando fortes reacções no seu meio colonial que vê sob ameaça a sua posição dominante nos territórios ocupados no além-mar. Mas provoca também respostas do meio intelectual africano, conforme o seu posicionamento em relação à instituição colonial de igreja.

No seu livro, Tempels expõe que as sociedades *bantu* em geral possuem 1. uma filosofia tradicional 2. de carácter ontológico que 3. se fundamenta no princípio “Força” que corresponde ao “Ser” na filosofia europeia. Como um dos elementos chave da sua teoria, Tempels sustenta ainda 4. que os povos *bantu* só poderão aceder ao significado subjacente através da introdução de categorias metafísicas oriundas da filosofia ocidental¹⁸ pelo facto de que se trata de uma filosofia implícita e anónima. Pela própria capacidade lógica os africanos não conseguirão aceder à racionalidade que, porém, subjaz ao seu pensamento. Será necessário juntar o *know-how*, o racionalismo europeu avançado, ao *ursprünglichen*¹⁹ elemento para analisar e revelar ao a f r i c a n o a estrutura profunda das concepções do povo africano.

Tempels questiona a teoria do “pré-logismo” dos povos negros de Lévy-Bruhl²⁰, afirmando a existência duma lógica na filosofia *muntu*²¹, m a s de uma logicidade

¹⁷ O original é em flamengo, a primeira edição, porém, é francesa (1945). Fazemos referência à 3ª. edição francesa de 1965 e à edição alemã (1956).

¹⁸ Tempels, P. (1956). Bantu-Philosophie...: “Es ist nicht anzunehmen, das die Bantu selbst uns eine vollständige philosophische Terminologie an die Hand geben werden. Das muss unser [sublinhado por nós] Werk sein.” (p. 18)

¹⁹ Do alemão: originário, primitivo.

²⁰ Lévy-Bruhl (1857-1939), filósofo, etnólogo, político francês, desenvolve a sua teoria sobre “a mentalidade primitiva”, i. e., sobre os modos de pensamento nas “sociedades sem escrita”. Em estudos do *armchair* chega à conclusão que as estruturas de pensar nessas sociedades não correspondem às leis formais da lógica - ocidental -, mas à sentença de participação. i. e., à imaginação comunal que se

menor. Vê aqui um espaço de acção para a missão civilizadora reformada que, após a referida penetração nas estruturas do pensamento *muntu*, vai levar o africano a uma descoberta reflectida da sua própria sabedoria através da introdução de categorias da filosofia ocidental no pensamento indígena²² africano como um acto verdadeiramente civilizador (Tempels 1956; Houndontji 1993; Ngoenha 1993). A hegemonia de interpretação encontra-se (= mantém-se) no meio académico e/ou missionário ocidental.

Aparece a referência ao conhecimento *ex ó g e n o*, à necessidade de intervenção a partir do exterior como *conditio sine qua non* para o desenvolvimento cognitivo, intelectual, cultural e religioso do Homem africano, o que, nos nossos dias, se estende a outros campos, como o económico, científico, tecnológico, social e político-moral²³.

A divulgação e recepção invulgares da obra de Tempels no campo colonial/-teológico católico nas décadas de 50/60, devem-se, entre outros, também à compreensão das novas possibilidades inerentes a uma penetração espiritual-religiosa renovada nas sociedades africanas de civilização *muntu* através da invenção de um pensamento filosófico-teológico *muntu* único, i. e., de uma constelação espiritual indígena unificada à semelhança do cristianismo europeu. O seu alvo é a influência do campo anti-colonialista e comunista. Convém lembrar que estamos na época das independências, tendo alguns países colonizadores católicos, como a Bélgica, a França e Portugal uma relutância total à essa ideia da sua saída da África.

Após algum diferendo temporário, também a missionação colonial portuguesa se entrega a essa nova perspectiva, como testemunham publicações de diversos missionários, por exemplo, de Martins (1968) e Vaz (1970a, 1970b), sobre o

manifesta nos mitos e costumes, na ausência de diferenciação lógica, na multi-presença, na representação de tempo e espaço, como também na aceitação de contradições. Com o termo “pré-logismo” pretende caracterizar os povos “primitivos”, considerando que existem diferenças inultrapassáveis em comparação com as culturas ocidentais. É criticado amplamente, mas revoga grandes partes das suas assunções apenas em escritos postumamente publicados (vide tb. Bibliografia).

²¹ *Muntu* (= a pessoa) é o singular do termo *bantu* (as pessoas). O próprio autor falha na sua aplicação correcta do singular, algo que normalmente as traduções repetem.

²² Usamos o termo ‘indígena’ no sentido em que é usado pelo movimento mundial dos povos indígenas, i. e., como designação de um povo que chegou primeiro a um determinado espaço, em oposição à lógica da conquista colonizadora.

²³ Pensamos aqui na imposição/aceitação do debate sobre direitos humanos, democracia parlamentar, corrupção etc. em África como moeda em troca, pouco moral, de algo material, i. e., de financiamentos, investimentos ou pequenos favores pessoais.

pensamento filosófico no contexto cultural das sociedades *bakoongo* em Cabinda/Angola.

Para evidenciar as implicações do acima referido para o contexto colonial português, servimo-nos do testemunho de Gilberto Freyre, o teórico brasileiro da teoria colonial do luso-tropicalismo. Num prefácio ao estudo etnográfico do Padre Vaz, “No Mundo dos Cabindas²⁴” (1970b), faz referência a uma mudança em curso da política colonial e da actuação da igreja. Balanceia um

“(...) declínio que se tem verificado nas actividades missionárias católicas ou cristãs na África (...)” (In: Vaz 1970b, VI)

Ele limita-se a constatar factos, todavia é omissos em relação às causas desse declínio da actividade missionária numa África em convulsão, sobretudo, como no caso do estudo, numa região onde existe uma resistência africana aquém e além-fronteiras não apenas cultural, mas também a nível político e militar contra o colonialismo português. Sublinha, porém, que

“a perspectiva dessas actividades [missionárias] é que se alterou notavelmente²⁵, tendo o cristianismo, assim actuante em populações não-cristãs, deixado de representar uma presença mais europeia e imperial que cristã e solidária (...)” (In: Vaz 1970b, VI)

No seguimento do texto, o autor mostra em que consiste a pretensa mudança ideológica, ou seja, a aproximação solidária ‘à cristã’ ao meio cultural indígena africano, propagandeando a

“(...) filosofia que se pode atribuir a uma concepção lusotropical de cultura e de vida, que distinga a acção mais característica de portugueses nos trópicos - asianos, africanos, americanos – da de outros europeus.” (In: Vaz 1970b, VII)

²⁴ As diversas sociedades no Cabinda pertencem aos *bakoongo*, um nação africana com múltiplas entidades diferentes entre si de ordem social, cultural e linguística. O uso do termo “Cabindas” não nos parece adequado dado que não reflecte o carácter e a multiplicidade de entidades sócio-culturais existentes.

²⁵ A acentuação encontra-se assim no texto original.

Numa altura do isolamento cada vez mais acentuado do colonialismo português, Freyre continua a ver nele, de forma renovada, um modelo com futuro²⁶. Salienta que, através do estudo, a intimidade de uma cultura regional como a de Cabinda se abre ao mundo a p e n a s

“(...) por aquela concepção lusotropical e [é] animado, nessa orientação, pela actual politica missionária da Igreja Católica (...)” (In: Vaz 1970b, VII)

Reencontramos aqui como elementos de um discurso religioso-filosófico e político colonial renovado a) a aproximação ideológica ao meio teórico indígena com as suas diversas manifestações culturais e comunicacionais, b) a soberania de interpretação do missionário como elemento constituinte para a sua compreensão, c) o público alvo do discurso no exterior de África numa fase política que obrigue a uma mudança da ideologia colonial para conter a resistência africana, d) o objectivo principal de conservar a relação colonial, i. e., a ausência da auto-determinação dos africanos em relação a tudo o que lhes pertence.

A rigidez doutrinal do catolicismo colonial de outrora dá assim lugar a uma forçada e relativa abertura²⁷ ao pensamento, às religiões e culturas africanos como forma do seu envolvimento numa lógica de *indirect rule* (Hoffmann, Neugebauer 1992/1993). O poder colonial permite assim, nas palavras de Fanon,

“(...) aos seus escravos comerem à sua mesa.” (1975, p. 228),

mas estes continuam a ser escravos, embora enfeitados de forma mais bonita. Césaire (1955/1977), ainda marxista na altura, considera a etnofilosofia de Tempels como uma espécie de *counter-intelligence* que pretende evitar a transformação dos africanos em “vagabundos morais” (p.41), ou seja, lutadores nacionalistas conscientes.

Alguma literatura, porém, vê nisso também o início de um movimento sincrético africano-cristão independente (Benot 1981), de síntese entre as religiões históricas

²⁶ No pós-independência em Portugal, surge o conceito de “lusofonia”, rebento ideológico do “lusotropicalismo” (vide tb. Margarido 2000; Tomás 2002)

²⁷ Referimo-nos às circunstâncias políticas da época, mas também à crescente influência do protestantismo e dos movimentos religiosos africanos que se apropriam de elementos do protestantismo. Aparecem primeiro no Congo “belga”, alargando-se às províncias angolanas com a presença dominante dos povos *bakoongo*, no Norte de Angola (vide tb. em baixo).

africanas e o cristianismo, talvez melhor, a apropriação do cristianismo europeu²⁸ pela espiritualidade africana.

3.1.1.2. Etnofilosofia africana *intra muros*

A corrente etno-filosófica africana, por sua vez, considera os pensamentos colectivos como derivados dum pensamento profundo comum. Na sua perspectiva, a filosofia africana constitui-se por um conjunto de pressupostos, valores, categorias e hipóteses partilhados que, de modo implícito, intuitivo reencontramos na língua, no pensamento e na acção de todas as culturas africanas. Alguns etno-filósofos africanos descrevem essa mundividência africana como partilhada e discordam dos diversos campos que defendem a filosofia como um esforço de pensamento individual e original como uma visão ocidentalizada.

3.1.1.2.1. Alexis Kagamé

Alexis Kagamé (K.), um padre *Tutsi* da Ruanda belga, apoia a sua obra “La philosophie bantu-rwandaise de l’être” (1956) num estudo das categorias filosóficas como, segundo ele, transparecem no *kiryarwanda*²⁹.

Na senda de Aristóteles³⁰, K. procura reconstituir as categorias metafísicas na língua africana escolhida. O autor identifica quatro categorias ontológicas *bantu*. Assim, cada categoria encontrada corresponderá a um prefixo classificador de uma classe nominal do *kiryarwanda*, nomeadamente a 1ª. ao Homem, dotado de inteligência, a 2ª. às coisas, constituindo 1. e 2. a categoria aristotélica de substância, a 3ª. ao lugar e

²⁸ Actualmente existe uma corrente que defende o cristianismo como uma religião originariamente africana (vide: Princess 2008).

²⁹ As línguas *bantu* juntam as palavras com características semânticas comuns numa classe e não, como as línguas europeias, por género. Cada classe tem prefixos diferentes para designar o singular ou o plural que, nos outros elementos da frase, antecedem a raiz de cada palavra, reaparecendo nos prefixos.

³⁰ Para Aristóteles, categorias metafísicas são “(...) modos de atribuição de um predicado a um sujeito. Dado que tal atribuição se faz mediante a cópula “é”, as categorias podem ser chamadas significação do verbo ser.” (Logos, vol. 1 1989/1997) Aristóteles estabelece dez categorias principais, as figuras de predicação, como a substância como categoria central, a qualidade, a quantidade, o lugar, o tempo, a relação, a posição, o estado, a acção e a paixão (segundo Precht & Burkhard 1999 – tradução nossa).

ao tempo, a 4^a. à modalidade que também engloba as restantes categorias de Aristóteles. Kagamé não considera ser possível encaixar o Ser divino nessas categorias, daí que lhe atribua uma posição especial de pré-existência. Assim acaba por criar o conceito cristão de existência de um Ser superior fora das categorias africanas relativas ao Ser humano.

Apresentando a língua como uma expressão formal de cada substrato cultural existente, K. pretende provar que exista, de forma implícita, uma relação entre as categorias metafísicas universais e a sua expressão concreta na referida língua africana, seguindo, no fundo, uma orientação analítica de linguagem.

A crítica imanente que lhe é dirigida, à semelhança de Tempels, salienta a extensão e generalização a todos os povos *bantu* de categorias linguísticas que existem apenas no *kiryarwanda*. Enfrenta contestação também pelo facto de não dar relevo, em outras línguas *bantu*, à existência de classes com nomes abstractos que reúnam conceitos considerados filosóficos, tais como verdade, estética ou ser (Ngoenha 1993; Kresse 2000a, §13-16).

Com a pertinência do seu estudo numa perspectiva cultural, Kagamé sujeita-se, porém, às críticas filosóficas segundo as quais é acusado 1. misturar religião, etnografia, linguística e filosofia. Além disso, a crítica põe em questão 2. a sua ideia de eternidade e imobilidade do pensamento *muntu*, desde os tempos históricos até aos nossos dias.

Quando se revela com maior clareza a causa subjacente a algumas dessas críticas, i. e., a instrumentalização da filosofia pelas respectivas igrejas coloniais, surge uma reorientação no sentido de desenvolver uma investigação histórica e linguística do pensamento filosófico em África.

3.1.1.2.2. Leopold Senghor

A par de Tempels e Kagamé, é também a obra de Leopold Senghor (S.) que influencia o pensamento africano contemporâneo e sobretudo as representações de África entre

as comunidades da diáspora africana e também fora delas. Filho de uma família de comerciantes bem situados no Senegal, oriundo da camada tampão africana dos “évolués”³¹, torna-se conhecido como poeta, filólogo das culturas clássicas europeias, pensador e político (Appiah 1997, Mabe 2005). Essa influência cultural deve-se a uma ligação estreita, tanto devido ao seu percurso de estudante, como também profissional, com o país colonizador, a França, a que presta homenagem ao longo da sua vida, mesmo como Presidente do Senegal após a sua independência.

Ao contrário dos co-fundadores mais políticos da “Négritude”, A. Césaire e L. Damas, ele é tido sobretudo como representante de uma linha mais cultural e poética da “Négritude” que, no embate filosófico africano dos anos de 1970, alguns pensadores incluem na corrente de etnofilosofia pelo facto de atribuir traços psicoculturais e de mundividência comuns à totalidade dos *negro-africains* (Towa 1971, Houndontji 1993). Mabe, por sua vez, cria o sub-grupo de filosofia poética (2005, p.161) para enquadrar a obra de Senghor, enquanto Ngoenha (1993, p. 58-66) a situa sobretudo na passagem entre etnologia e filosofia política.

Senghor vai bebendo as suas ideias a diversas fontes, nomeadamente ao movimento pan-africanista dos EUA, sob a liderança do sociólogo afro-americano W. E. DuBois, e, nos anos 20/30, aos poetas e intelectuais da “Harlem Renaissance”, como L. Hughes e C. McKay. Do outro lado, homenageia o etnólogo alemão L. Frobenius que idealiza uma unidade cultural entre o Antigo Egípto e a África Negra. Indo para além dessas especulações românticas, o historiador senegalês Cheikh Anta Diop desenvolve os seus estudos científicos nos anos de 1960. O próprio S. oferece os conceitos de “força vital” e a ideia de um pensamento filosófico intrinsecamente colectivo como elementos subjacentes ao Ser africano aos já referenciados P. Tempels

³¹ O termo “évolué” coincide com o termo português “assimilado” no respeitante à sua finalidade de criação de uma camada intermédia africana como tampão entre o colonizador e as massas africanas colonizadas. As realidades diferentes dos sistemas coloniais belga, francês e português, porém, criam particularidades no respeitante à execução desse objectivo, como, por exemplo, o tratamento legal do africano em relação ao seu estatuto c u l t u r a l. Assim definem, entre outros, os diplomas legais portugueses de 1931 e 1954 em relação ao “indigenato” o que o Estado colonialista português admite culturalmente como o dever de um ‘cidadão’ civilizado = assimilado: a abdicação das suas raízes linguísticas e dos hábitos culturais, a aceitação da disciplina sob o regime de trabalho colonial numa posição administrativa imposta ao colonizado em que a escrita tem a função de instrumento disciplinador e de controle, para além de indocinação religiosa (vide tb. Cruz 2005).

e A. Kagamé, como ele próprio também é influenciado pelos trabalhos dos antropólogos franceses M. Griaule e G. Dieterlen sobre os Dogon.

Numa caracterização psicológica do Homem africano, Senghor recorre à comparação com o Europeu, apresentando este como um ser de forte determinação na sua intenção de mudar um objecto, o mundo exterior ou o que percebe como o Outro. Tem uma forte vontade de dominar o último, de o utilizar e assimilar (Senghor 1959/1964, p. 258/259) enquanto resultado de vivência num determinado *milieu* geográfico-climático e cultural. Esses condicionamentos desembocam, com naturalidade, no pensamento europeu pós-renascentista em que, seguindo as ideias de Bergson,

“(...) les valeurs de la civilisation européenne avaient reposé essentiellement sur la raison discursive et les faits, sur la logique et la matière.” (Senghor 1966a/1977, p.70)

A lógica, o racional, a matéria marcam o Homem europeu, qualidades essas que o preparam para proceder a análises científicas de um qualquer problema e desenvolver trabalhos escritos elaborados à base dessa análise. A escrita está associada ao trabalho cognitivo-intelectual, algo que Senghor alega encontrar-se sobretudo no Europeu branco.

“Le Nègre est tout outre” (1959/1964, p. 259). Do lado todo oposto, S. localiza a “Négritude”³² que caracteriza como

“(...) l’ensemble des valeurs de civilisation du monde noir, c’est-à-dire une certaine présence active au monde: à l’univers. (...) Oui, elle est essentiellement relation avec et mouvement vers le monde, contacte et participation avec les autres.” (1966a/1977, p.69/70)

O pensador senegalês tenta identificar o que há de comum na sua civilização, como, por exemplo, um certo modo de ser não-europeu, de pensar o mundo e de se posicionar face a esse mesmo mundo. Refutando a tese segundo a qual a união entre os africanos apenas existe devido à experiência colonial comum, ou seja, por uma influência exógena, Senghor pretende mostrar que existe uma ligação o b j e c t i v a,

³² O termo “nègre” foi criticado, sobretudo em África, devido ao seu uso na linguagem colonial. No entanto, na mesma altura, era a forma de auto-designação dos - hoje - afro-americanos.

com base numa civilização *négro-africaine* comum, entre as comunidades de africanos e descendentes de africanos no mundo, estejam elas radicadas na própria África ou em outras zonas do planeta, nos EUA, em França, no Brasil, na Alemanha, nas Caraíbas ou em Portugal.

A perspectiva *s u b j e c t i v a* desenvolve-se a partir da assunção e vivência activas dos valores da “Négritude” tanto no interior da comunidade negra, como também para fora, através da sua conexão ao mundo sob forma da sua integração na universalidade do Homem como exemplo de um humanismo Negro (Senghor 1970/1977, p. 216).

Recorrendo a tempos históricos fundadores da civilização africana, Senghor encontra como elementos constitutivos dessa civilização negra e do seu pensamento a ontologia, a moral e a estética. A ontologia *négro-africaine* remontaria a um passado numa área geográfico-humana que se situa entre o Norte do Sudão e as regiões *bantu* no Sul do continente africano, i. e., a África Negra. Ele considera que, nessa área com as suas características climáticas e sócio-culturais, o “Négro-Africain” conceptualizará a sua visão comum do mundo. Mesmo com aparências³³ diversificadas, pensa o mundo como uma realidade fundamentalmente em movimento, sintética, mas única. Senghor distingue-o assim numa visão considerada estática e maniqueísta da filosofia clássica europeia. O Homem africano terá uma maior sensibilidade que lhe permita sentir os objectos, i. e., pessoas animadas e objectos não animados, pelas suas qualidades sensitivas, i. e., pelos odores, formas, cheiros, cores, luzes, etc.. As múltiplas aparências expressivas dos objectos não criam nenhuma dúvida ao africano porque, na sua visão, pertencem a uma mesma realidade do Ser, i. e., do espírito que, por sua vez, é a força, segundo a percepção africana.

“L’être-force est énergie, c’est-à-dire un esprit, une vie toujours en mouvement, capable de croissance et de diminution, d’enrichissement et d’alteration. C’est une force vitale, qui sous-tend les hommes et les animaux, les plantes et les minéraux, voire les phénomènes de la nature: tout ce qui est identifiable.” (Senghor 1970/1977, p.220)

³³ Aparências são atributos significativos de matéria que saltem à ‘vista’ = são res-sentidos, são linhas de força das forças vitais.

O Homem encontrar-se-á no meio desse campo de forças diferentes que transmitam a força/energia (Senghor 1966a/1977, p. 72-77), tornando-se sujeito e objecto dessa movimentação de forças animadoras, i. e., criador activo da sua vida e centro do mundo, não obstante da existência de um Deus de onde emanem todas as forças.

Como Homem da natureza, o africano terá os sentidos abertos para qualquer contacto com o exterior. Será através do seu poder emocional que vai tomar conhecimento dos objectos. Ele sentirá o objecto e aproximar-se-á dele pela via de assimilação para se unir num conhecimento profundo com esse numa espécie de acto do amor. Uma razão intuitiva estará na base do Ser africano que assim se distingue da razão distanciada do Branco. O negro-africano será principalmente um Homem de emoção cujas qualidades se mostram sobretudo na participação em obras de arte, menos na análise científica em escritos elaborados.

Com essas afirmações Senghor põe em dúvida as próprias teses relativas à civilização egípcia e aos seus trabalhos científicos nas áreas de matemática, física, lógica e medicina, além de que questiona a sua própria actividade de pensamento racional. Mas, no fundo, reformula o que, ao longo dos séculos até inclusive hoje, faz parte das certezas do colonizador ocidental em relação ao Homem africano³⁴, i. e., a ausência de racionalidade nele, a sua inferioridade cognitiva e intelectual. O autor serve-se do motivo de emocionalidade africana, produto do imaginário europeu, com a intenção de contornar a lógica subjacente a essa afirmação pela valorização dessa emocionalidade. No entanto, assim cimenta o alegado binarismo entre emoção e razão que domina, em termos gerais, os discursos ocidentais filosófico e científico da altura e, em concreto, no que respeita ao africano.

Senghor tenta defender-se dessas acusações, embora com pouca sorte. Certamente sem terem conhecimento disso, acorrem em seu apoio os teóricos de inteligência

³⁴ Vide, entre muitos outros, trabalhos das áreas de história, antropologia, linguística e educação que, de forma directa ou indirecta e conforme o seu posicionamento em relação ao poder colonial e/ou racista, afirmam, analisam e/ou contestam o conceito de inferioridade intelectual do africano/afro-descendente: Azevedo, E. d. (1953). *Terra da esperança...*; Rosa, M. F. (1973). *O ponto e o rumo...*; Woodson, C. G. (1933/1998). *The mis-education of the Negro...*; Smitherman, G. (1977). *Talkin and testifying...*; Kochman, T. (1983). *Black and white styles...*; Markmiller, A. (1995). *“Die Erziehung des Negers...*; Castelo, C. (1998). *“O modo português...*; Parreira, A. (2003). *A máquina de dúvidas...*; Cruz, E. C. V. (2005). *O estatuto do indigenato...*

emocional³⁵ com a sua interpretação da ligação entre emoção e cognição, algo de semelhante a que Senghor pretende mostrar na fase tardia da sua vida.

3.1.2. *Sage-philosophy*³⁶ africana

Nas palavras do seu pai-inventor, o filósofo queniano H. Odera Oruka,

“(...) *sage philosophy* besteht in dem Ausdruck der Gedanken von weisen Männern und Frauen in irgendeiner Gesellschaft. Gedanken können schriftlich oder als ungeschriebene Aussprüche und Argumente ausgedrückt werden, die mit bestimmten weisen Individuen assoziiert werden”³⁷ (1988, p.36).

Oruka toma a filosofia das sabedorias antigas por um modo de pensar e explicar o mundo que se encontra associado fundamentalmente a pessoas provenientes dum ambiente rural africano, i. e., a sua visão e pertença culturais. O autor diferencia entre os “folk sages”, ou seja, os sábios com um conhecimento popular profundo, embora conformista em relação à sua comunidade, da própria cultura, das suas

“(...) máximas conhecidas, aforismos e verdades do senso comum (...)” (1988, p.36) [tradução nossa],

e os “philosophical sages”, i. e., os sábios com uma sabedoria didáctica que se distinguem dos primeiros pela capacidade de argumentação independente e de criação de categorias, pela sua distância crítica perante as regras da sociedade em vigor e em relação à cultura popular (Oruka 1988, p.37; Kimmerle 1991; Kresse 2000a; Masolo 2005).

³⁵ Vide: Meunier, M., & Vernace, R. (2002).: Emoção = “Conceito geral usado para descrever estados cognitivos particulares, incluindo, entre outros, o medo, a alegria, a tristeza, a aversão e a surpresa. (...) [U]ma experiência emocional é um fenómeno complexo que comporta pelo menos três aspectos: fisiológico, somático e afectivo. (...) [É] actualmente admitido que os mecanismos emocionais são de natureza cognitiva. São essenciais ao funcionamento cognitivo” (p.161). Limitando-se a uma perspectiva individual, no entanto, será possível imaginar a transferência dos mesmos efeitos a uma estrutura de grupo social ou cultural.

³⁶ Traduzimos aqui por filosofia das sabedorias antigas.

³⁷ “(...) [A] filosofia das sabedorias antigas consiste na expressão dos pensamentos de homens e mulheres sábios de uma qualquer sociedade [africana ou não – acréscimo nosso]. Os pensamentos que se associam a determinados indivíduos sábios podem manifestar-se através de expressões ou argumentos escritos ou não escritos” [tradução nossa].

Esses dois modos de pensamento - filosófico - representarão ao mesmo tempo dois níveis cognitivos distintos, i. e., tratar-se-á de uma filosofia do primeiro nível, uma espécie de mistura de visões convencionais, de “habitus”³⁸ de pensar e práticas em conjunto com saberes populares, e a outra, do segundo nível, constituindo esta uma reflexão e avaliação racionais do primeiro.

A distinção entre esses dois níveis de pensamento constitui um princípio de trabalho importante para Oruka, uma vez que pretende mostrar que existe uma tradição filosófica comparável ao seu sentido restrito, i. e., académico, e não apenas uma mitologia ou mundividência como argumenta a filosofia académica ocidental/izada.

Masolo (2006) alega que a preocupação de Oruka se centra no questionamento negativo do estatuto filosófico do pensamento indígena africano pela filosofia ocidental/izada, segundo o qual 1. os sábios africanos não se dedicam ao pensamento filosófico, 2. os sábios africanos se movimentam no seio de uma lógica de comunicação oral, enquanto a filosofia pressupõe a existência de literacia, 3. as tradições africanas favorecem a unanimidade em relação a crenças, valores. Encontramos aqui um leque de conceitos, oriundos do colonialismo, relativos à capacidade intelectual do Africano, desta vez como legitimação de uma disciplina académica, portanto, como imposição discursiva.

Oruka (1988, p. 35), contrapõe que a apresentação de ideias filosóficas no histórico meio social africano não costuma passar pelo meio da escrita, subentende-se a escrita alfabética, mas pela via da comunicação oral. Daí que opte, como instrumento de trabalho, pela gravação de curtas entrevistas etnográficas semi-estruturadas com os sábios cujos resultados, porém, passam a ser transcritos, traduzidos e interpretados³⁹ por filósofos treinados. Oruka defende a oralidade⁴⁰ da sabedoria filosófica antiga,

³⁸ Bourdieu (1987, p.105) define o “habitus” como a presença activa dum passado incorporado, naturalizado e esquecido, passado esse que o criou. Por isso, tem uma autonomia relativa face aos determinismos exteriores do presente imediato. Esta autonomia é o passado ainda a exercer influências que produz história da história, garantindo assim continuidade na mudança que transforma o actor num mundo próprio dentro do mundo. Como espontaneidade sem vontade, nem consciência, o “habitus” encontra-se em contradição para com a necessidade mecanicista, como também para com a liberdade de reflexão. [adaptação livre nossa]

³⁹ Este processo passa por três fases de translatação/interpretação cultural.

⁴⁰ O sistema de comunicação oral é mais complexo do que a discussão filosófica nos mostra na sua tentativa de demarcação da antropologia, se tivermos em conta aspectos de performance e outros

mas – curiosamente - apenas lhe atribui as honras filosóficas plenas após a passagem à escrita dos “documentos” orais. De certo modo, Oruka desautoriza assim os sábios e assume uma postura de filósofo académico, sustentando uma posição binária de relação entre escrita alfabética e oralidade no respeitante à epistemologia e à performance do pensamento. É exactamente esta a posição que caracteriza a influência doutrinária do pensamento filosófico escolar ocidental/izado tradicional. Em certa medida, Oruka questiona assim a própria posição da relevância e pertinência da filosofia antiga africana.

Mas o autor reúne uma multiplicidade de características comunicacionais das sociedades em que ele e os seus colaboradores realizam o seu ‘trabalho de campo’, um termo mal visto pela casta dos filósofos, devido à sua proveniência do tesouro da etnografia colonial que designa as suas ‘intro-missões’ científicas. No entanto, se a filosofia escolar africana critica a comunalidade como falta de individualidade e ausência de contributo de cada sábio, isso, ao mesmo tempo, leva-nos a compreender 1. como uma determinada sociedade africana histórica entende o processo de aquisição de conhecimentos e 2. como os modos de comunicação servem este procedimento, modos esses que constituem um enriquecimento epistemológico e um envolvimento de uma sociedade num processo comunal de procura da verdade.

Reencontramos actualmente este debate em muitas das disciplinas académicas como nos estudos transdisciplinares sobre a África no contexto do movimento da “African Renaissance” na África do Sul, Tanzânia, no Zimbabué, Congo, Uganda sobre comunidades ou sociedades subalternizadas, nas medicinas sócio-históricas, nas “New Literacies” que afinal não são tão recentes, mas que contêm muitos elementos culturais históricos revalorizados num ambiente tecnológico-digital, ou nas ciências de educação que voltam a dar importância a conhecimentos e experiências ditos tradicionais⁴¹, na psicologia com a ligação a conceitos e práticas de cura históricas e ao intercâmbio técnico e científico com estas. Fundamentalmente consiste na discussão sobre o acesso a saberes e novas/velhas formas da sua transmissão através

aspectos situacionais (vide tb.: Roberts, P. A. (1997), Baumann, R. (2001), White, L., & Miescher, S. F., & Cohen, D. W. (2001), Finnegan, R. (2002).

⁴¹ Pensamos nos conceitos e práticas da comunalidade de aprendizagem, i. e., de *apprenticeship*, de aprendizagem em comunidade, do envolvimento comunitário na educação, *story-telling*, aprendizagem situacional, como forma de transferir para o meio ocidental o histórico conceito africano segundo o qual uma aldeia inteira se responsabiliza pela educação da criança.

da inclusão de conhecimentos marginalizados, pela activação e organização dos portadores desses conhecimentos contra a tradição académica burguesa eurocêntrica⁴².

3.1.3. Filosofia académica

Neste lugar, pretendemos apresentar apenas um cenário geral em que se desenvolve o debate sobre o carácter e as tarefas actuais da filosofia académica em África.

A filosofia académica ou também filosofia profissional, entende a filosofia como uma área do saber humano que se caracteriza por um caminho particular de pensar, reflectir e raciocinar, dentro de uma orientação geral⁴³.

Em relação à África, não é tarefa fácil traçar um perfil dessa filosofia académica moderna devido à dificuldade de comunicação. Assistimos ainda na fase da época colonial à institucionalização da etnofilosofia e teologia africanista como pensamento filosófico em algumas universidades sob influência da igreja católica. Encontramos a filosofia analítica em universidades da área colonial britânica, a filosofia de origem francesa na respectiva área colonial, ou, parafraseando as palavras iniciais de Fanon, as bandeiras filosóficas das nações colonizadoras marcam presença nas poucas universidades que o poder colonial institui.

O pós-independência, com o *boom* de construção de universidades como símbolo de afirmação nacional (vide tb. Mudimbe 1988; Depelchin 2005), traz uma multiplicidade de tendências teóricas, conforme fora o percurso independentista e/ou o alinhamento do país. O destaque talvez vá para a chegada da vaga do marxismo, embora com a manutenção das filiações anteriores e uma forte tendência

⁴² Vide tb. Smith (1999) e Depelchin (2005).

⁴³ Divide-se a filosofia académica – ocidental - genericamente em “analítica”, i. e., a perspectiva americana e anglo-saxónica, e “continental”, termo esse que faz referência cumulativa ao conjunto das diferentes correntes filosóficas que existem sobretudo em França e na Alemanha, mas também na Áustria, Espanha, Itália, Rússia, etc., i. e., no continente europeu. A designação “continental” tem alguma curiosidade porque, de certo modo, introduz a noção do laço nacional e cultural, não apenas geográfico, como alguns pretendem fazer crer, na caracterização do pensamento, algo que, porém, se invalida em relação ao pensamento africano. Wiredu (2007, p.77) mostra como essa designação parte de critérios classificativos diferentes, i. e., opõe o qualitativo (método) ao quantitativo (local).

etnofilosófica que exerça alguma influência na corrente do afrocentrismo. Encontramos assim a corrente do “universalismo” com representantes como Towa, Bodunrin, Lalèye, Sodipo, a “hermenêutica” de Okere, Ntumba, Serequeberhan, o “esteticismo” de Ngal e Bidima, o “diopianismo” de Obenga, Bilolo, Olela, o “autenticismo” de Gyékyè, para além do “feminismo criticista” de Eboh, Oluwele, Boni, Ngoyi, Mangena, Abdel-Wahhab e Thiam (vide Mabe 2005, p. 277/278). Ao longo dos anos 80, com a entrada de intelectuais africanos nos cursos relativamente recentes dos “African Studies” (Martin 2007) nas universidades dos EUA ou do Canadá, também o pós-modernismo passa a ter alguma difusão em África (Mudimbe 1988, Wamba-dia-Wamba 2003).

Na altura de Mobutu, presenciamos uma forte implantação das tendências etnofilosófica e afrocêntrica no Congo-Zaire, onde a igreja católica conta com uma presença institucional significativa, também a nível académico. Desenvolve-se aqui uma escola afrocêntrica significativa, enfrentando alguma crítica pelo sector católico e uma forte contestação marxista a partir do exílio. Mudimbe (1988) é o intelectual congolês no exterior provavelmente mais conhecido da corrente pós-modernista nos EUA.

Nos países da - actual - “Commonwealth”, nomeadamente no Gana e na Nigéria, mas também no Quénia e no Uganda, rege a filosofia analítica, a par de outras linhas de pensamentos como, por exemplo, o afrocentrismo e, mais recente, o pós-modernismo à americana. A excepção talvez seja feita pela Tanzânia nos anos do pós-independência com a tentativa de construir um socialismo africano o que leva à implementação de conteúdos académicos e linhas de investigação que divirjam das restantes academias. Nyerere (1968), com a filosofia comunitária africana “Ujaama”, uma filosofia política e cultural de raiz africana, mas também inspirada no pensamento marxista, anti-colonialista e endógeno chinês de Mao Tse-Tung, exerce uma significativa influência também no exterior, nomeadamente nos EUA, nas suas diversas correntes teóricas e culturais afro-americanas e vice-versa⁴⁴.

⁴⁴ A influência mútua é salientada em muitos dos *papers*, apresentados nas conferências sobre a “Black liberation and the spirit of 1957”, em Nova Iorque (2007).

Dakar, o antigo centro académico da “África Ocidental Francesa”, evolui o seu papel para um centro de reflexão africano, embora conte ainda com uma filiação estreita à academia francesa, como sucessão da linha política e do pensamento de Senghor. No seu interior, a corrente afrocêntrica diopiana mostra-se resistente.

Na actualidade, o CODESRIA⁴⁵, um centro de pensamento africano nas ciências sociais e humanas, localizado em Dakar, ocupa também um lugar de destaque no debate filosófico e das suas implicações científicas e sociais no desenvolvimento africano.

Nos Camarões, destacam-se pensadores modernistas influentes, como Towa, tendo hoje em Mbembe (2000, 2001) um dos emblemas do pós-modernismo africano, embora fora do seu país.

Nas colónias portuguesas, concretamente em Angola e Moçambique, as tentativas de construção de um sistema académico sofrem grandes reveses. Em Moçambique regista-se uma concentração sobretudo nas ciências naturais (Gómez 1999), em detrimento de outras disciplinas que possam constituir uma fonte de reflexão crítica. O catolicismo exerce uma forte influência académica, à semelhança do que se regista no próprio país colonializador⁴⁶.

O pós-independência com as suas convulsões de guerra, não obstante, traz ao Moçambique um avanço contínuo na instituição de um sistema universitário nacional, com alguma influência de academias ocidentais, i. e., inglesas, italianas, dos países nórdicos europeus e do Bloco de Leste, mas também da Tanzânia, do Zimbabué e, mais tarde, da África do Sul. Na universidade, sobretudo na sua fase inicial, a filosofia está presente pelo marxismo como resultado do desenvolvimento histórico e político do país. Entretanto entram também outros conteúdos e orientações africanos. A principal Universidade Eduardo Mondlane não oferece o curso de filosofia, ao contrário da sua concorrente católica, a Universidade São Tomás. Na Itália, a Universidade Gregoriana prepara, à semelhança do tempo colonial, os seus discípulos

⁴⁵ Council for the Development of Social Science Research in Africa, localizado em Dakar.

⁴⁶ Referimo-nos aqui à “Concordata”, como a sua forma institucionalizada.

moçambicanos em teologia e filosofia, como, por exemplo, Ngoenha (1993). Como filósofos queremos mencionar ainda Castiano e Macamo⁴⁷.

Devido à sua evolução histórica diferente, a África do Sul passa de um papel marginal a uma importância central, desde os anos 90, com a proclamação da “African Renaissance”⁴⁸ que pretende incentivar a modernização africana em conjunto com uma reflexão dos seus pressupostos culturais e intelectuais históricos. Surgem centros de reflexão e publicações científicas em condições não imagináveis na restante África, razão pela qual a RAS se torna um pólo de atracção para muitos pensadores africanos.

A filosofia africana actual debate a influência ocidental no pensamento africano e vice-versa, o possível contributo da filosofia para o desenvolvimento africano, a relação entre a questão da desconstrução do conceito pós-/colonial de África e a orientação da modernização africana com as suas implicações no sistema económico, ecológico, político, social e educacional. As filósofas africanas também assumem um destaque cada vez maior no debate filosófico no espaço público do seu continente.

No nosso trabalho, Hountondji e Wiredu representam diferenças do pensamento filosófico académico, para além também do seu enraizamento nas e do relacionamento intelectual real com as suas respectivas culturas de origem. Hountondji vem do marxismo académico francês, Wiredu, em contrapartida, da filosofia analítica inglesa, proveniências académicas e culturais essas que também se traduzem nos modos de referenciar as suas origens culturais.

3.1.3.1. Paulin J. Hountondji

Hountondji é considerado o ‘Decano’ da filosofia académica moderna em África por muitos intelectuais africanos - sobretudo por aqueles radicados em países europeus e americanos -, constituindo o seu trabalho um in/discutível ponto de referência.

⁴⁷ Agradecemos a informação ao linguista moçambicano e candidato ao Ph. D., S. Rego.

⁴⁸ Movimento de reflexão, apoiado pelo antigo Presidente da África do Sul, Mbeki.

3.1.3.1.1. Entre filosofia e política institucional

Paulin Jidenu Hountondji (H.) nasce 1942 em Abidjan, na actual Costa do Marfim, prosseguindo o seu percurso em Porto Novo, Dahomey⁴⁹, onde conclui o ensino secundário em 1960. De seguida, muda-se para Paris, o centro de um império colonial em declínio, onde assiste, no seio das associações dos estudantes africanos, aos movimentos políticos da época como reacção às derrotas do colonialismo francês no mundo. Estuda filosofia na elitista École Normale Supérieure, na capital francesa, curso esse que termina em 1970 com a defesa da tese de doutoramento sobre Husserl.

H. lecciona em várias universidades francesa e africanas, nomeadamente em Besançon/França, na Université Catholique de Lovanium, em Kinshasa/Zaire, e na Université Nationale du Zaire, em Lubumbashi/Zaire, numa altura em que o regime ditatorial de Mobutu proclama a “Authenticité” como ideologia oficial, uma variante propagandística da “Négritude” de Senghor.

A “Authenticité” é um modo de canalizar a atenção dos congoleses para a unidade cultural de uma decretada nação zairense pelo seu líder Mobutu, após o seu esforço conseguido de eliminação de P. Lumumba, o primeiro Presidente congolês, e os duros golpes executados contra outros defensores da verdadeira independência da República Democrática do Congo (Tutashinda 1978), como, mais tarde, também contra os movimentos de protesto estudantis.

“Nowhere [than in Zaire] had I seen power take such massive recourse, and openly, to traditional “philosophy” to justify or hide its worst excesses (...). By appealing to Zairians to be themselves, and to reclaim a threatened cultural identity, the “philosophy of identity” (...) managed to reduce this identity to its most superficial and abjectly folcloristic level.” (Houtondji 2002, p. 112)

Nessa situação, Hountondji segue o seu caminho, nas suas próprias palavras, calado, limitando-se a observar com atenção o modo de implementação de uma ideologia nacionalista num regime ditatorial africano. Todavia, no seu interior, assume, como o dever moral de um filósofo, a tarefa de desconstrução da etnofilosofia como

⁴⁹ Nessa altura, as duas regiões se encontram sob administração colonial francesa, constituindo ainda hoje uma área da sua forte influência económica, militar e científica.

contributo para o desmantelamento dessa forma de opressão ideológica em África. Atribui assim um papel de relevo à filosofia como elemento de mudança em África.

Pouco tempo depois, em 1972, segue a sua trajectória académica em Dahomey, o futuro Benim, inicialmente como professor de filosofia, depois, em 1974, como “Doyen” da Faculdade de Letras da Universidade Nacional de Benim, em Cotonou.

Participa na política nacional do Benim com uma atitude crítica em relação ao poder militar instituído que se intitula de revolucionário. Numa fase posterior, assume funções governamentais como Ministro de Educação (1990/91) e, mais tarde, Ministro de Cultura e Comunicação (1991-1993). Após a sua demissão como conselheiro do Presidente de Benim em 1994, despede-se das suas funções na alta esfera política e retoma a sua actividade académica.

As suas publicações principais mostram o percurso de um académico modernista sob influência do marxismo académico para um pensador africano moderadamente nacionalista, com uma posição consciente e crítica relativa ao papel dos elementos culturais históricos no desenvolvimento africano actual. Ultimamente concentra-se no pensamento científico endógeno africano.

Hountondji publica o seu primeiro livro em 1977 em francês, com o título “Sur la philosophie africaine: Critique de l’ethnophilosophie”⁵⁰. Como o próprio título indica, trata-se duma crítica às características da etnofilosofia que, na altura, se encontra presente em ou subjacente a todas as correntes filosóficas em África. Para Mudimbe (1988, p.158), o livro é “the bible of all anti-ethnophilosophers”. H. publica ainda, como coordenador, dois volumes bibliográficos sobre a “Philosophical Research in Africa” (1987/1988), virando-se depois para questões epistemológicas dos saberes africanos em “Les savoirs endogènes: pistes pour une recherche” (1994)⁵¹. Em 1997 traça, em forma de um auto-retrato explicativo e crítico, o seu caminho pessoal,

⁵⁰ Em inglês (1983/1996) “African philosophy: Myth and reality”, em serbo-croata (1983) “O ‘afrički etnofilozofije: Kritika etnofilozofije. No nosso trabalho utilizamos a edição em alemão “Afrikanische Philosophie: Mythos und Realität” (1993) - vide tb. na Bibliografia.

⁵¹ Em inglês (1997) “Endogenous knowledge: Research trails” (vide também na Bibliografia).

cultural, filosófico e político em “Combats pour le sens” (1997)⁵². Hountondji publica também diversos artigos em revistas africanas e ocidentais de especialidade ou nas áreas de cultura e educação.

3.1.3.1.2. “*Hountondji? But he is ... white!*”

Com o seu livro principal “Sur la philosophie africaine: Critique de l’ethnophilosophie” (1977)⁵³, uma colecção de ensaios, Hountondji entra no palco africano de filosofia com um estrondo ruidoso. Mesmo que as partes, cada uma por si, já tenham sido anteriormente apresentadas ao público em artigos avulsos, a sua concentração num só livro causa um forte impacto. A tradução para o inglês alarga o debate também para os ‘outros lados’ de África, como também para países europeus e outros. H. reivindica a necessidade de uma ruptura com o tradicionalismo no pensamento filosófico africano a favor da construção da modernidade - filosófica - africana com o recurso principal à filosofia ocidental como ciência.

O livro está dividido em duas partes, nomeadamente em 1. argumentos, e 2. análises. Em 1. H. apresenta a sua compreensão do conceito de filosofia com referência à situação dela em África, demarcando-se do que define como etnofilosofia, ao passo que em 2. se dedica a uma abordagem crítica de algumas das principais correntes do pensamento filosófico em África e dos seus representantes da altura.

H. define como filosofia africana

“(...) eine Gesamtheit von Texten, genauer gesagt, jene Gesamtheit von Texten, die von Afrikanern verfaßt und von den Autoren selbst als philosophisch qualifiziert werden.”⁵⁴ (p. 21)

Por conseguinte, os seus elementos constitutivos consistem para Hountondji a) na intenção consciente de b) escrever um texto de carácter filosófico, c) cujo autor é de origem ou da diáspora africana⁵⁵.

⁵² Em inglês (2002) “The struggle for meaning: Reflections on philosophy, culture, and democracy em Africa” (vide também na Bibliografia).

⁵³ A indicação de páginas neste capítulo refere-se à edição alemã de 1993.

⁵⁴ “(...) uma totalidade de textos, ou mais exacto, essa totalidade de textos compostos por africanos e que os próprios autores definem como filosóficos.” [tradução própria]

Neste ponto de vista f o r m a l , qualquer que seja o conteúdo de um texto intencionalmente filosófico e escrito por um africano, no passado ou no presente, será assim entendido como parte integral de uma filosofia africana (p.22). No entanto, o facto de ser um africano a escrever um texto filosófico, acrescenta para H. apenas um aspecto de carácter geográfico ou empírico relativo à origem desse autor, pelo que pensa que a sua

“(...) Neudefinition zerstört die dominante mythologische Konstruktion von Afrikanität und setzt an ihre Stelle die einfache Wahrheit, daß Afrika vor allem ein Kontinent ist (...)”⁵⁶. (p.69)

O autor alega que uma suposta africanidade não acrescenta nenhum dado metafísico ao debate filosófico. Será necessária a desconstrução do conceito mítico de África como um sistema de valores eterno, único, simplificado, indiferenciado e generalizante que, em princípio, retoma a invenção colonial do primitivismo africano. Apenas assim os africanos conseguiriam sair do beco culturalista sem êxito para onde o discurso colonial os conduziu.

Por conseguinte, Hountondji argumenta que, numa perspectiva de c o n t e ú d o , não se pode falar de uma filosofia de características africanas. Segundo H., existe apenas um discurso filosófico que entende que deve ser científico. Considera que

“(...) unsere Philosophie grundsätzlich im Prozeß der Analyse selbst liegt. (...) Es ist folglich ein Diskurs, bei dem wir den ideologischen Charakter anerkennen müssen. Es liegt nun mehr an uns, diesen zu *befreien* – im höchst *politischen* Sinn des Wortes -, um uns selbst mit einem wahrhaft theoretischen Diskurs auszustatten, der unauflösbar philosophisch und wissenschaftlich sein wird.”⁵⁷ (p.22)

O carácter de filosofia consiste no seu procedimento a n a l í t i c o embora este esteja condicionado pelos seus elementos ideológicos constituintes que, por sua vez,

⁵⁵ H. inclui aqui, por exemplo, Césaire e Fanon.

⁵⁶ “(...) [a] nova definição destrói a construção mitológica dominante de africanidade e coloca em seu lugar a simples verdade de que a África é, antes de mais nada, um continente (...)” [tradução própria]

⁵⁷ “(...) [que] a nossa filosofia reside principalmente no processo da própria análise. Por conseguinte, trata-se de um discurso em que temos de reconhecer o carácter ideológico. Depende então de nós de o *libertar* – no sentido altamente *político* do termo -, a fim de nós nos equiparmos com um discurso verdadeiramente teórico que será indissociavelmente filosófico e científico.” [tradução própria]

assentam nos pressupostos sociais e culturais. Daí que H. enalteça uma ideia de filosofia científica como forma de libertação da ideologia de si própria, construindo a teoria como uma unidade entre filosofia e ciência. Seguindo Althusser, Hountondji situa a filosofia próxima das ciências da natureza e da literatura científica, provavelmente para salientar o seu carácter exacto. Ao longo dos artigos, H. sublinha um carácter teórico da filosofia que tem o seu objecto definido e segue as suas próprias regras.

Demarca-a de uma concepção popular e espontânea que tome por filosofia cada elemento de sabedoria, individual ou colectiva, de um qualquer pensamento coerente com princípios que tencionam orientar a vida quotidiana dum povo. H. encontra essa concepção subjacente à literatura filosófica africana (p.44/45). Ao mesmo tempo opõe-se ao seu carácter metafísico e especulativo que, na sua perspectiva, nada de científico tem, nem apresenta provas pelas suas asserções (p.98).

Uma verdadeira filosofia africana pode existir apenas enquanto forma específica de uma literatura científica universal, contudo, H. é omissa sobre o seu objecto particular e também não oferece nenhuma justificação substancial sobre essa omissão dentro da sua perspectiva filosófica.

Numa outra aproximação a uma definição do carácter da filosofia, Hountondji afirma que a filosofia não é nenhum sistema, mas uma história como um processo aberto porque a filosofia procura uma verdade ilimitada (p.75). Verdade será então um acto de procura permanente da verdade. A filosofia procura encontrar a verdade através de um processo de reflexão em que vai tentar encontrar as suas asserções e justificações para problemas filosóficos que estejam mais adequadas que outras. Contudo, o importante não será o seu resultado, mas o caminho, ou seja, o método.

Em Hountondji (1997b, p. 5/6), o autor defende também a centralidade do método como objectivo quando discute as características da relação científica endógena africana com o mundo ocidental. Após uma crítica verbalmente forte das relações científicas neo-coloniais, H. toma uma posição, de facto, ambígua nessa questão quando considera suficiente conhecer o método de funcionamento dessa relação

desigual, sem que, no entanto, assuma a auto-determinação político-científica da África.

Para H., o saber m e t o d o l ó g i c o e o aparelho t e r m i n o l ó g i c o trazem para a filosofia africana os seus elementos sistemáticos como herança da filosofia ocidental.

No entanto, H. demarca-se da noção de sistema enquanto totalidade de um pensamento, fechado e parado em si mesmo. Embora reconheça tendências de criar sistemas totais em Spinoza e Hegel, dirige a sua observação à etnofilosofia como um sistema do passado compacto e concluído. Tentar um fechamento da filosofia será uma ilusão que, porém, está ligado à vontade de exercer poder. Hountondji vira-se aqui (p.80), de forma implícita, contra a manipulação da filosofia africana para efeitos de engenharia política, como no caso da “*Négritude*”, de Senghor, e da “*Authenticité*”, do regime de Mobutu, embora não se refira de forma directa ao último, apenas na sua escrita auto-reflectiva (Hountondji 2002).

Para H., a história, também da filosofia, não passa por um processo de desenvolvimento contínuo e linear em que os novos elementos apenas se juntam aos já existentes, seguindo a lógica metafísica do sempre igual, da existência de uma disposição natural. A filosofia sucede por s a l t o s q u a l i t a t i v o s a que correspondem níveis descontínuos e diferentes dos modos e conteúdos do pensamento filosófico.

É nos e v e n t o s l i n g u í s t i c o s que uma verdadeira ciência se manifesta:

“Keine Wissenschaft, kein Zweig des Lernens kann in Erscheinung treten außer als ein sprachliches Ereignis, oder genauer gesagt, als ein Produkt der Diskussion.”⁵⁸ (p. 71)

A filosofia situa-se e desenvolve-se em debates momentâneos, lidando com posições cronologicamente anteriores o que determina o seu carácter h i s t ó r i c o . A existência de uma discussão livre no seio de uma sociedade será assim condição e

⁵⁸ “Nenhuma ciência, nenhum ramo de aprendizagem consegue manifestar-se a não ser como um evento linguístico, ou melhor, como um produto de discussão.”

fundamento para desenvolver a ciência, a filosofia. A África necessita de um ambiente filosófico em que o filósofo defende o seu pensamento *i n d i v i d u a l* num debate livre com os seus ‘correligionários’ africanos.

Na defesa dos seus argumentos surge a discussão *c r í t i c a* como parte substancial da constituição da filosofia, elemento esse que H. opõe como argumento central aos etnofilósofos e à sua ideia de colectividade imanente de pensamento.

A verdadeira filosofia africana surge neste processo, não no sentido de uma substância uniformizada, mas como afirmação *p l u r a l*. A liberdade de opinião constitui um elemento chave para a construção da filosofia em África.

Argumenta ainda que a filosofia é, por definição, uma forma de literatura, i. e., de escrita. A sua ideia de textualidade pressupõe, na verdade, a escrita alfabética o que, nos anos 70/80, significa o uso de uma língua europeia, mesmo que tenha como característica de ser ou ter sido língua de opressão colonial⁵⁹.

Partindo das suas definições, H. dirige-se ao tema principal, a crítica da etnofilosofia, referindo o livro de P. Tempels “La Philosophie Bantou” como um dos precursores da chamada filosofia africana. Hountondji caracteriza-o como

“(…) ein ethnologisches Werk mit philosophischer Anmassung, oder (...) einfacher gesagt, ein Werk der Ethnophilosophie.”⁶⁰ (Hountondji 1993, p.23)

O livro está na origem de uma série de publicações que visa a re/construção de uma “Weltanschauung”⁶¹ africana específica, i. e.,

“(…) eine allen Afrikanern gemeinsame typische Weltsicht, gereinigt von Geschichte und Veränderung, überdies *philosophisch* durch eine Interpretation von Sitten und Traditionen, Sprichwörtern und Institutionen, kurz, die verschiedensten Daten, die das kulturelle Leben afrikanischer Völker betreffen.”⁶² (Hountondji 1993, p.23)

⁵⁹ Em 3.1.3.3. debateremos a questão de comunicação em Hountondji.

⁶⁰ “(...) uma obra etnológica com pretensão filosófica, ou dito de forma mais simples, (...) uma obra de etnofilosofia.” [tradução própria]

⁶¹ Hountondji usa este termo em alemão.

⁶² “(...) uma mundividência típica, comum a todos os africanos, depurada de história e mudança, para além disso, *filosófica* através da interpretação de costumes e tradições, provérbios e instituições, em

À primeira, parece que Tempels pretende reabilitar o africano e livrá-lo da sua representação ocidental de possuidor de uma “mentalidade primitiva”, i. e., a ideia de que ele não seja capaz de raciocinar logicamente, como resultado dos respectivos tratados ‘científicos’ de Lévy-Bruhl (vide tb. nota 20 e a Bibliografia).

Todavia, essa ideia de um discurso supostamente ‘libertador’ desvanece imediatamente se dirigirmos o nosso olhar apenas para o título e o conteúdo do capítulo VII “La Philosophie Bantou e Notre Mission Civilisatrice” (Tempels 1965, p. 109-123). Tempels indica-nos aqui, de forma inequívoca, os visados e a perspectiva da sua obra: o público europeu, nomeadamente os colonizadores, entre eles, os missionários como “éducateurs” em África. A ‘missão de civilizar’ o africano é para continuar, desta vez sob inclusão da pequena camada de “évolués” africanos na governação da sua própria sujeição, ou seja, a sua participação na reforma do sistema colonial que caminha em direcção à instauração de um regime de um novo tipo colonial. Para H., o africano não está aqui como sujeito de uma conversa entre iguais, mas apenas como um objecto por dominar de uma forma mais sofisticada.

Contudo, a literatura apresenta essa mudança de representação do africano do simples selvagem para um Ser educável para o trabalho sob a tutela europeia como prova da modernidade, i. e., da capacidade inovadora e u r o p e i a ou como uma aptidão especificamente portuguesa⁶³.

Hountondji mostra que as causas dessa ‘evolução’ se encontram nas circunstâncias históricas e políticas da altura que criam no colonializador a necessidade de alterar a sua relação com o colonizado. Reencontra os seus efeitos na mudança terminológica da etnologia em relação às “sociedades primitivas” sem que essa deixe de as considerar primitivas ou toque na relação de poder entre a sociedade colonizadora e as sociedades subjugadas. Por conseguinte, a relação do etnólogo com a sociedade autóctone é sempre uma relação hierárquica com o oprimido, ou seja, um discurso que não pode admitir no seu meio a presença do tão citado ‘Outro’:

resumo, os mais diversos dados que dizem respeito à vida cultural dos povos africanos.” [tradução própria]

⁶³ ... de adaptação aos trópicos, como nos tenta convencer a teoria do luso-tropicalismo de Gilberto Freyre.

“(…) [J]eder Versuch die Weltanschauung eines dominierten Volkes zu systematisieren, ist notwendigerweise für ein fremdes Publikum bestimmt und dafür geeignet, eine ideologische Debatte zu bedienen, die ihr Zentrum in der herrschenden Klasse der dominierenden Gesellschaft hat.”⁶⁴ (Hountondji 1993, p.47)

Na sua publicação, Tempels expõe como, no pensamento africano, o Ser é constituído por uma relação dinâmica das diversas forças vitais em constante tensão e movimento. Hountondji observa que, na sua descrição dessa constelação de forças, o missionário exprime a mesma relação hierárquica que existe no relacionamento colonial entre africano e europeu, i. e., o branco está equipado com uma força vital superior a do africano. Daqui até à naturalização da relação colonial é apenas um pequeno passo se, ainda por cima, conta com a bênção de Deus que corresponde à força superior na hierarquia do pensamento *mntu* de T.. Na linha de Césaire (1955/1977), H. desmantela essa argumentação como uma simples manobra ideológica que tem por finalidade impedir o africano de tomar plena consciência da sua situação de colonizado.

O autor critica os etno-filósofos africanos de revelarem apenas os seus próprios pensamentos actuais, quando declaram que estão a mostrar algo que supostamente tenha existido antigamente:

“Enquanto criavam de facto novos filosofemas, achavam que estavam a descobrir apenas aqueles que já existiam antes. Enquanto criavam, acreditavam que estivessem simplesmente a narrar.”⁶⁵ [tradução própria]

Seguindo as regras europeias, os etno-filósofos constroem, a partir de elementos culturais da comunicação oral, uma filosofia africana que se manifesta implicitamente, entre outros, nas fábulas, contos, provérbios, lendas, mitos, provérbios e narrativas dinásticas. H. classifica o resultado desse trabalho como cosmologia, poesia ou de “belles-lettres”, mas não como filosofia.

⁶⁴ “(…) [C]ada tentativa de sistematizar a mundividência de um povo dominado, destina-se necessariamente a um público estrangeiro [alheio] e presta-se a servir um debate ideológico que tem como o seu centro a classe no poder da sociedade dominante.” [tradução própria]

⁶⁵ Während sie tatsächlich neue Philosopheme schufen, glaubten sie bloß jene aufzudecken, die bereits existierten. Während sie schufen, glaubten sie einfach nachzuerzählen.“ (Hountondji 1993, p.29)

Refuta a mumificação do pensamento africano que vê a sua única tarefa actual na reconstrução do passado, na criação de uma história de filosofia africana. Considera esta insistência no passado como um prolongamento do discurso colonial do eterno atraso do africano, i. e., a continuação da escravatura mental passadista e a não-admissão do direito a um pensamento livre.

H. critica a concentração e limitação dos filósofos africanos à investigação exclusiva dos respectivos sistemas de pensamento locais ou regionais, satisfazendo deste modo – à semelhança de Tempels - o exotismo de um público ocidental. Assevera que o próprio público africano não se interessa pelas suas culturas e que, em vez disso, prefere ocupar-se com ideias vindas de *extra-muros* como forma de entrar num diálogo com o mundo (p.53).

Na sua tentativa de demarcar a etnofilosofia da filosofia académica, H. argumenta que, no fundo, a etnofilosofia se baseia num conceito coloquial de filosofia. Encara-o como uma forma espontânea de pensar que não procede a uma análise rigorosa.

Ao etnofilósofo ruandês Kagamé reconhece a importância dos seus estudos linguísticos e a profundidade dos conhecimentos culturais, no entanto, critica-o pelo facto de que, nos seus trabalhos, não utiliza uma linguagem filosófica rígida, além de não - conseguir - indicar as fontes das suas afirmações como forma de apresentar provas:

“Einzig eine Rückkehr zu den Quellen kann noch helfen. Sie allein ermöglicht es uns zwischen Interpretationen zu unterscheiden und ihre Glaubwürdigkeit und Gültigkeit zu bewerten. Unglücklicherweise existieren im Fall der afrikanischen Philosophie keine Quellen, oder genauer, wenn sie existieren, so sind sie keine philosophischen *Texte* oder *Diskurse*. (...) Kagamés “institutionalisierte Erinnerungen” oder jene, die Tempels einer “etnophilosophischen” Behandlung unterzog, unterscheiden sich grundsätzlich von Philosophie.”^{66 67}(Hountondji 1993, p.36/37)

⁶⁶ “Apenas um regresso às fontes ainda consegue ajudar. Apenas ele possibilitará uma distinção entre interpretações e avaliar a sua credibilidade ou validade. Infelizmente não existem fontes no caso da filosofia africana, ou mais exacto, se existirem, não se trata de *textos* ou *discursos* filosóficos. (...) As “lembranças institucionalizadas” de Kagamé ou essas que Tempels sujeitou a um tratamento “etnofilosófico” distinguem-se principalmente de filosofia.” [tradução própria]

⁶⁷ A posição de Hountondji em relação às fontes reflecte o debate da época na questão de escrita e arquivo. (vide tb. 3.1.3.3.)

Hountondji repete aqui no fundo apenas um argumento formal sem apresentar provas relativas ao conteúdo do pensamento encontrado em Kagamé, desenvolvendo uma atitude dogmática que ele próprio questiona como idealismo.

Os seus argumentos de crítica aos etnofilósofos evidenciam, porém, uma grande preocupação com a actuação e a influência ideológica da igreja colonial no processo independentista africano, com a sua capacidade ensaiada ainda no período colonial de re/aproximação às populações africanas com uma representação e um discurso renovados, não obstante, a sua colagem ao respectivo poder. H. constrói a sua ideia de etnofilosofia com fundamento nesses laços a que apresenta a filosofia académica como bóia de ‘salvação’ iluminada.

Nessa altura, também não penetra de fundo nos conteúdos do próprio pensamento histórico e actual africano que ele próprio deposita, de forma generalizante, no seu grande saco de etnofilosofia. Wamba-dia-Wamba (1985), no estudo sobre o “palaver”, mostra a sua importância e o dogmatismo académico elitista de Hountondji.

A sua argumentação realça a importância da filosofia académica no desenvolvimento de África. Pensamos que essa interrogação sobre o poder real da filosofia no sistema político africano existente, tem muita pertinência. Mesmo que tenham existido filósofos-reis⁶⁸ nalguns países africanos do pós-independência, i. e., pensadores como presidentes, a sua importância deriva, em primeiro lugar, da sua importância política naquela situação histórica e, apenas depois, da sua actividade intelectual de filósofo. De resto, o filósofo académico não tem um papel de maior relevo⁶⁹, ao contrário do seu colega sábio nas sociedades africanas históricas ainda existentes, como o próprio H. e colegas do ofício não param de lamentar.

Hountondji mostra como o dogmatismo filosófico em oposição ao pluralismo pode estar ligado a interesses de poder, como evidencia o caso de Mobutu, no Zaire. No respeitante ao seu ideal de pluralismo, não apresenta nenhum caso africano em apoio

⁶⁸ Na lógica de Hountondji, uma grande parte dos líderes políticos africanos na fase de independência devia ser incluída na corrente etnofilosófica pelo facto de defenderem uma civilização africana comum.

⁶⁹ O *brain drain* é expressão viva dessa realidade.

da sua tese, a não ser que pense no seu ‘inimigo de estimação’, Senghor⁷⁰. Senghor é um democrata pluralista exemplar no seu discurso, mas com atitudes ferozes contra adversários políticos durante a sua governação, encobertas pelo seu exotismo filosófico perante o público europeu (Mudimbe 1988).

O próprio H. não está livre de dogmatismo, sobretudo quando se trata do seu relacionamento com a experiência cultural e histórica africanas. No debate filosófico mostra-se pouco pluralista, nem moderado na linguagem, quando desqualifica como “Etnopsychologie der Negerseele”⁷¹ (p.59) ou “geschwätzigem Negrismus”⁷² (p.190) a “Négritude” de Senghor, a outra corrente do culturalismo, numa atitude de “boasting”⁷³ (Kochman 1983, p. 63-73). Aqui o crítico da oralidade utiliza na sua escrita um meio estilístico oriundo da lógica de comunicação oral africana. Condena, nessa mesma linha, com palavras fortes e impressionantes como “terrorist discourse” (Hountondji 2002, p.167) críticas duras que lhe são dirigidas por adversários africanos que questionam o seu pensamento e a sua acção como modo de alinhamento ideológico com o Ocidente (Hountondji 2002; Wamba-dia-Wamba 1987, 2003; entre outros). Ironicamente, o próprio Hountondji dá assim um exemplo vivo da existência subjacente de estratos culturais comuns a nível do continente, quando, ao mesmo tempo, proclama a necessidade de arrasar o tradicionalismo cultural idealista no sentido de uma mudança modernista.

O Hountondji de 1970 reclama os interesses de um pequeno grupo de intelectuais que procura a ascensão social num continente em arranque, devido à sua experiência social e formativa no Ocidente, crítica esta que lhe é dirigida por vários sectores africanos, como o próprio relata no seu livro auto-biográfico (Hountondji 2002).

O Hountondji do ano 1997 é uma personalidade internacionalmente reconhecida pelo que se pronuncia já com diplomacia em relação a afirmações feitas nos anos anteriores. Nega ou suaviza a linguagem marxista das suas posições políticas e

⁷⁰ Durante a sua estadia em Paris, solicitou e teve até um encontro pessoal com Senghor (Hountondji 2002).

⁷¹ “Etnopsicologia da alma do Negro” [tradução própria]

⁷² “Negrismo verboso” [tradução própria]

⁷³ Segundo Kochman, “boasting” é um elemento de provocação com uma grande carga emocional na comunicação oral entre *blacks* através do qual um falante pretende mostrar a sua superioridade perante o outro.

filosóficas de então, limitando o seu discurso ao método e à análise do possível (Hountondji 2002). H. tem consciência que está na altura do ‘global’ em que o *trend* e o financiamento vão para os projectos pós-moderno e pós-colonial nos quais teorias em defesa de entidades sociais colectivas já não têm lugar. Passa então a assumir a posição de uma personalidade africana respeitável no negócio cultural e científico com o Ocidente, mostrando uma grande capacidade de adaptação ao que define como real.

Será que Kagamé afinal tem alguma razão quando questiona o posicionamento de Hountondji⁷⁴ (Hountondji 2002)?

3.1.3.1.3. Oralidade versus conhecimento científico?

Hountondji sublinha a necessidade de que a filosofia se torna ciência através da sua libertação da ideologia. Invocando os escritos⁷⁵ de Karl Marx, por volta de 1845, rejeita a filosofia como parte da ideologia a favor da criação de uma relação científica com a realidade no sentido das ciências empíricas⁷⁶ (Hountondji 1993, p.106/7⁷⁷). Argumenta que existe uma ligação intrínseca entre as ciências⁷⁸ e a filosofia pelo que, em África, a criação das ciências condiciona a existência da filosofia.

Para a sua constituição como ciência, será primordial a presença generalizada da escrita enquanto contributo para a criação sistemática de uma “wissenschaftliche Praxis”⁷⁹ (p. 112). Uma verdadeira filosofia africana, caracterizada pela especificidade dos seus temas, poderá existir apenas como literatura em forma de um texto escrito.

⁷⁴ Vide o título deste capítulo.

⁷⁵ Hountondji faz aqui referência às obras “Feuerbach-Thesen”, “Die deutsche Ideologie”, “Das Elend der Philosophie”, “Zur Kritik der politischen Ökonomie” e “Das Kapital”.

⁷⁶ Não pretendemos aqui discutir o conceito algo mecânico de empirismo que Marx apresenta em “Die deutsche Ideologie”. O seu propósito na altura é arrancar a filosofia do idealismo e implantá-la no materialismo.

⁷⁷ Neste sub-capítulo, as páginas entre parênteses fazem referência à tradução alemã do texto de Hountondji (1993).

⁷⁸ H. entende por ciência normalmente as ciências exactas, no entanto menciona também indiscriminadamente as ciências sociais e humanas, como neste caso.

⁷⁹ “Prática científica” [tradução própria]

“Afrikanische Philosophie kann nur in derselben Art wie die europäische Philosophie existieren – als *Literatur*!”⁸⁰ (p.115)

A literatura escrita encontra-se no centro da abordagem epistemológica de comunicação em Hountondji. Ele trata a escrita em comparação com os outros modos comunicacionais, mas sobretudo com a oralidade, como uma questão de atraso ou avanço históricos, deixando transparecer que, para ele, a escrita constitui o nível de desenvolvimento comunicativo avançado. Concebendo a escrita como um elemento paradigmático para onde conflui a evolução comunicacional, é nessa perspectiva que H. analisa a oralidade.

No entanto, no seu esforço de mostrar o papel da escrita como fundamental para o desenvolvimento científico da filosofia em África, H. não consegue iludir o impacto cultural da comunicação oral ao longo da história e na actualidade da vida e do pensamento africanos.

H. admite a acumulação e a transmissão milenares de um fundo enorme de conhecimentos e técnicas que, desde a África pré-colonial até aos nossos tempos(!), garante a subsistência de uma grande parte da população africana na cidade e no campo. Mas conclui daí que seja necessário proceder à documentação, avaliação e sistematização dos saberes que, por si só, não conseguem chegar ao ponto onde se encontra o saber moderno ocidental.

Reconhece-o como a tarefa talvez mais urgente para a filosofia africana na actualidade⁸¹

“(…) a transcrição sistemática dos discursos dos nossos velhos, sábios e eruditos que ainda estão vivos” (p. 37) [tradução própria],

com o objectivo de constituição de um arquivo para a investigação científica - filosófica - africana. Os seus discursos orais necessitam de uma simples transcrição

⁸⁰ “Filosofia africana consegue existir apenas da mesma maneira como a filosofia europeia – como literatura!” [tradução própria]

⁸¹ Registamos aqui uma alteração da posição de H. relativamente à importância dos discursos de sabedoria para a filosofia a c t u a l em África.

‘mecânica’⁸² para a escrita alfabética dado que já trazem no seu interior as características de organização da escrita. H. cria a ideia de que, pela transcrição, um texto oral passa a um estatuto objectivo, nem tendo sequer em conta as implicações da transcrição enquanto interpretação cultural, como Wiredu e outros filósofos africanos.

Hountondji vê-se, por conseguinte, confrontado com a necessidade de analisar, no contexto comunicacional africano, a sua definição de textualidade. Assim discute o conceito de literatura oral apenas enquanto forma alargada de literatura.

Ele apoia a sua argumentação em alguns modelos conceptuais de intelectuais franceses sobre o carácter e o desenvolvimento da escrita, nomeadamente em Derrida, na crítica deste à ideia do universalismo da escrita europeia. Depois cai num simples senso comum académico em defesa da escrita, remexendo ainda no raciocínio antropológico de Lévi-Strauss relativo às sociedades supostamente sem escrita, num perfeito casamento com o *Zeitgeist*⁸³ da altura do seu livro.

No livro “Grammatologie”, Derrida (D.) inspira Houtondji⁸⁴ pela sua posição crítica em relação à escrita europeia dado que esse

“(…) das Konzept des Schreibens über seine engere Bedeutung von phonetischer, alphabetischer Schrift hinaus erweitert.”⁸⁵ (p.116)

Daí que H. argumente a favor da existência de um certo paralelismo entre a escrita e o discurso oral pelo facto de que estes possuem alguns elementos estruturantes em comum. Ao mesmo tempo identifica as mnemotécnicas da oralidade como sendo formas de transmissão e conservação iguais, do ponto de vista da sua funcionalidade, aos documentos ou arquivos pelo que tem de admitir a pertinência do discurso oral como um modo organizado de raciocínio.

⁸² O termo é nosso.

⁸³ *Zeitgeist* é utilizado aqui apenas no sentido de uma ideia ou corrente temporariamente dominante.

⁸⁴ A tradução alemã do livro de Hountondji utiliza tb. a edição alemã de Derrida (1983) (vide a Bibliografia).

⁸⁵ “(...) alarga o conceito do escrever para além do seu significado mais restrito de escrita fonética, alfabética.” [tradução própria]

Todavia, esta conclusão não satisfaz H., uma vez que questiona a sua própria especulação sobre a primazia da escrita, pelo que procura refúgio na história, melhor, na sua ideia de história cultural, para

“(…) darüber zu entscheiden, ob diese beiden Formen der Schrift strikt äquivalent sind, diesselbe Rolle spielen und diesselben Funktionen in der Kulturgeschichte erfüllen.”⁸⁶ (p.116)

Mais uma vez invoca a autoridade de Derrida. Desta vez é para contestar a ideia de equivalência entre a escrita e o discurso oral. H. entende que a “escrita empírica” (= a escrita alfabética) não seja uma mera técnica de apoio à transcrição e conservação que apenas fixe um discurso ou uma ideia sem que intervenha na determinação do seu conteúdo (p. 117 e 119). Essa ideia de escrita seria apenas uma técnica de memorização e conservação, uma “escrita oral” (“escrita mental” = africana).

Segundo H., o “logocentrismo”⁸⁷, na denúncia de Derrida, considera o discurso oral o modo perfeito de linguagem e o reflexo da plenitude de vida e consciência. D. divide a evolução comunicacional em discurso oral e no seu sucessor pleno, a “escrita oral”. Segundo ele, a representação fonológica seria mais exacta do que a própria oral. Parte-se desta lógica na determinação da superioridade comunicacional da escrita europeia.

Parece que Hountondji ainda não consegue mostrar a unicidade da escrita europeia. Continua a insistir que apenas esta se adequa à prática científica, ergo à filosofia, como o único modo comunicacional. Daí que vá buscar um argumento que se compõe por uma mistura estranha entre a invocação de uma autoridade intelectual e o mero senso comum tradicionalista desta mesma autoridade anónima. Assim H. censura a “ignorância” a quem desconheça ou discorde de uma alegada “distinção clássica entre o discurso oral e a escrita” (p.116) [tradução própria]. Ele lança essa expressão sem enquadramento algum, nem se interroga como essa mesma distinção “clássica” tem servido como argumento central ao discurso, sobretudo da antropologia académica⁸⁸ colonial, para inventar a inferioridade cognitiva e intelectual africanas e a respectiva

⁸⁶ “(...) decidir se estas duas formas de escrita são estritamente equivalentes, se desempenham o mesmo papel e as mesmas funções ao longo da história cultural”. [tradução própria]

⁸⁷ Do grego “lógos” = aqui: o discurso.

⁸⁸ Vide tb. Mudimbe (1988).

acção política missionária e educadora coloniais. Por fim, não questiona sequer a razão de ser dessa expressão, nem no contexto colonial, nem fora dele. Limita-se a repetir o simples preconceito de oposição entre a escrita e o oral.

Como Hountondji ainda não tem conseguido justificar a escrita como única candidata epistemologicamente legítima e constituinte da filosofia africana, lança uma última tentativa, buscando para o efeito a análise de Lévi-Strauss sobre as sociedades analfabetas. Trata-se de um empreendimento algo contraditório, se tivermos em conta o objectivo declarado do livro de H. de separar as águas entre filosofia, antropologia e religião como forma de destronar a especulação etnofilosófica.

H. “arrisca”-se então lançar a sua “primeira hipótese” sobre a tradição oral (p.117) que se enquadraria perfeitamente numa argumentação antropológica académica⁸⁹. Assim, a oralidade

“(...) favorece a consolidação do saber como sistema dogmático, não definido.”⁹⁰ [tradução própria]

Contudo, o pretenso espírito científico hountondjiano acrescenta aqui apenas mais um dado especulativo ao debate. Encara a oralidade como uma tradição com “medo do olvidamento, da queda de memória” porque não disporia de nenhum suporte material à semelhança da escrita. Os Homens das sociedades orais africanas passariam assim a sua vida na tentativa de manter vivas as suas memórias, de acumulá-las e reuni-las numa sabedoria genérica. O seu disco rígido não disporia do espaço, nem a capacidade intelectual suficientes para pensar de forma livre e crítica pelo que o seu saber poderia apenas ter um carácter dogmático e fechado (p.118). H. traça um retrato

⁸⁹ Será necessário acrescentar “francesa” na altura da publicação do livro de Hountondji. Os seus proponentes enfrentam as críticas do campo antropológico francês, mas também do inglês e americano, por antropólogos, estudiosos das literacias, por exemplo, Goody ((ed.). (1968). *Literacy in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University Press), Ong ((1982). *Orality and literacy: the technologizing of the word*. London: Bethuen), Finnegan ((1967). *Limba stories and story-telling*, Oxford: Clarendon Press), Scribner & Cole ((1981). *The psychology of literacy*. Cambridge [USA]: Harvard University Press) e Street ((1984). *Literacy in theory and practice*. Cambridge: Cambridge University Press) Nos anos seguintes e na actualidade, os “cultural studies” e os “new literacy studies” trazem um número sem fim de estudos sobre a questão comunicacional no contexto social e cultural, embora o interesse esteja cada vez mais centralizado nas margens da sociedade ocidental, i. e., nas diversas comunidades, ou culturalmente descendentes das populações antigamente escravizadas, ou com pano de fundo migratório.

⁹⁰ “(...) begünstigt die Konsolidierung von Wissen als dogmatische, unbestimmte Systeme.” (p.117/118)

da comunicação oral que isola a memória individual do seu sistema social e cultural circundante (vide Dossou 1997). Voltamos aqui, pela pena intelectual de Hountondji, ao africano ‘colonial’ como limitado, estático e virado ao passado.

H. distancia-se depois da análise de Lévi-Strauss (L.-S.) com a sua distinção comunicacional entre as sociedades europeias e as ditas sociedades analfabetas⁹¹. L.-S. pretende assim caracterizar as sociedades que designa por “sem escrita”.

Mas, como nota o próprio Hountondji, essas sociedades muitas vezes possuem alguma escrita⁹², embora não generalizada, para a transmissão de conhecimento à sociedade na sua íntegra. Dá o exemplo da camada dos sacerdotes que utiliza, enquanto instrumento do poder sacerdotal (p.114), uma linguagem simbólica e esotérica própria cujos conteúdos não se destinam às populações de imediato.

L.-S. classifica essas sociedades como “frias”, “passivas”, “não interessadas no saber”, não tendo histórias cumulativas. Diferencia-as comparativamente da avidez de sabedoria e da ambição pelo saber e pela acumulação de riqueza da sociedade europeia. A última teria ainda uma história cumulativa (p.118).

Hountondji critica o elogio do “analfabeta” de L.-S., contrapondo ao empirismo intelectual e amorfo o dinamismo da sociedade capitalista europeia. Esta utiliza a escrita empírica para conservar a matéria em livros ou documentos no arquivo, dispondo assim de uma liberdade intelectual crítica para desenvolver a sua actividade científica de forma segura. O arquivo constitui um suporte material, oferecendo segurança, também de carácter psicológico, que possibilite um questionamento periódico dos paradigmas científicos existentes. A história é assim o resultado de debate e contradição e não apenas de junção de dados e histórias conservados (p. 118/119).

Do ‘elogio do analfabeta’ de Lévi-Strauss ao ‘elogio do alfabetizado’ de Hountondji, a distância não é longa. Encontramos duas representações aparentemente opostas que,

⁹¹ H. indica como fonte uma entrevista concedida por L.-S. a Charbonnier, L. (1961). *Entretiens avec Lévi-Strauss*. Paris: Union Générale d’Éditions.

⁹² H. refere-se à publicação de T. Obenga (1973). *L’Afrique dans l’Antiquité*. Paris: Présence Africaine

no seu interior, partem da mesma ordem de ideias enquanto criação discursiva ocidental. O retrato que H. faz da comunicação africana reflecte a perspectiva do intelectual africano que aplica o discurso doutrem a si próprio, valorizando a racionalidade da civilização ocidental em detrimento das próprias elaborações teóricas africanas.

Posteriormente, o Hountondji dos anos 90 dedica-se quase exclusiva a questões de investigação dos saberes endógenos africanos no contexto de investigação e educação, defendendo o uso das línguas africanas nos diversos níveis do sistema do ensino. Passa a defender uma posição de independência contra influências exógenas e dependências neo-coloniais também na área de investigação em África, mostrando a necessidade de a África se libertar do estrangulamento científico a nível conceptual, institucional e financeiro (Hountondji 1997b, 1997c, 2002).

3.1.3.2. Kwasi Wiredu

3.1.3.2.1. Um académico africano

Em 1931, Kwasi Wiredu (Wi.) nasce em Kumasi, então sob domínio colonial britânico, i. e., o histórico e também o actual Gana. Ele é originário e membro da sociedade *Akan*. Durante a sua frequência do ensino secundário, confronta-se com Platão e Russell. O primeiro tira-lhe a sua paixão pela psicologia, encaminhando-o para a filosofia, a leitura do segundo leva-o mais tarde para o Reino Unido. Em 1958, o ano seguinte à declaração de independência do seu país, gradua-se na Universidade do Gana, em Legon. Nota o próprio (Wiredu 1998) que, nessa altura, não aprende nada sobre a filosofia africana, nem sequer coloca a hipótese da sua existência. Wi. prossegue os seus estudos em Oxford. Escreve a sua tese de B. Phil. sobre “Knowledge, truth and reason”, na linha da filosofia analítica.

Profissionalmente inicia a sua carreira de docente de filosofia no Reino Unido, no ano do seu B. Phil., voltando após um ano de actividade lectiva para o seu país de origem, onde passa a leccionar durante 23 anos como Director do Departamento de Filosofia da Universidade do Gana. Este tempo é interrompido apenas por convites de

universidades estrangeiras, como a UCLA (EUA), a University of Ibadan (Nigéria), entre outras. Em 1987 recebe uma chamada para a University of South Florida (EUA) onde lecciona como professor de filosofia. Ultimamente é emérito.

Diferente da maioria dos restantes pensadores que apresentamos neste trabalho, Wiredu restringe-se ao exercício da sua actividade académica, se incluirmos aqui também a sua função de vice-presidente do “Inter-African Council for Philosophy”.

Nas suas obras principais, “Philosophy and an African culture” (1980), “Person and community” (1992, com Gyékyè), “Cultural universals and particulars” (1996) e “A companion to African philosophy” (2003), Wiredu aborda comparativamente, na perspectiva da filosofia analítica, questões sobre conceitos e categorias filosóficos africanos, tendo a sua própria cultura *Akan* como base de abordagem e de questionamento conceptual crítico. Debruça-se sobre o relacionamento entre conceitos filosóficos universais e particulares, o carácter da comunicação intercultural, sobre a personalidade africana e a religião, além da questão política do consenso democrático como possível forma de governação africana. Defende a necessidade de descolonizar conceptualmente a filosofia africana.

3.1.3.2.2. Elementos do pensamento

Wiredu é tido como um peregrino entre dois mundos que têm o colonialismo britânico como elo de ligação entre si. A sua vivência e o seu trabalho filosófico na própria cultura de origem *Akan*, a sua experiência durante o processo da independência do Gana, a sua formação académica colonial e no pós-independência no pensamento filosófico “inglês”, como também a sua passagem e presença intelectual nalgumas universidades da Nigéria e dos EUA constituem condições privilegiadas para reflectir, sob vários ângulos, as questões do relacionamento dos diversos saberes filosóficos existentes, as suas fontes e as suas perspectivas.

Apresentamos, de seguida, alguns aspectos centrais do pensamento de Wiredu, i. e., a caracterização da filosofia africana e a tarefa da sua descolonização, como também o seu entendimento do relativismo cultural.

A experiência contemporânea da filosofia em África é constituída por uma característica pouco comum: o continente está exposto a uma interacção entre um legado cultural indígena africano e culturas de carácter colonial com origem no estrangeiro. Também a filosofia moderna africana se encontra amarrada, de forma dupla, por uma dependência conceptual do Ocidente que, por outro lado, também tem a sua expressão em relação ao pensamento africano antigo e na sua representação filosófica colonial.

Durante a história colonial, a descrição dos pensamentos e das culturas africanos pelos viajantes, militares, missionários e antropólogos europeus sucede nas suas línguas e conforme os seus paradigmas ocidentais, passando depois para a linguagem e o pensamento africanos no processo de missionação e sobretudo de educação na língua colonizadora (Wiredu 1998). Daí que os intérpretes da filosofia moderna africana pensem habitualmente as suas conceptualizações em línguas não africanas.

“(…) [I]f you are instructed in philosophy in a given foreign language, that language tends to become not only your medium of expression, but also your medium of thought. Consequently, the categories of thought embedded are apt to seem to you natural and inescapable.” (Wiredu 2007, p.75)

Assim a (também auto-)imposição conceptual na perspectiva filosófica da língua estrangeira ao próprio pensamento torna-se quase inevitável. No entanto, esse modo de pensar passa a ser problemático no momento em que o “educated”⁹³ (Wiredu 1996) africano começa a reflectir os conceitos na sua própria língua materna. Aqui vai sentir de imediato que os conceitos europeus não se adequam ao pensamento africano, às suas estruturas de raciocínio.

Wiredu apresenta-nos uma amostra de termos filosóficos incompatíveis entre o inglês e a sua língua dos *Akan* que, todavia, se tornam constituintes no pensamento filosófico africano. Encontramos conceitos como “deus, natureza, pessoa, mente,

⁹³ Wiredu utiliza aqui o conceito de “educated”, embora não especifique o seu conteúdo, para descrever os seus destinatários, dirigindo-se evidentemente à camada dos intelectuais africanos com formação académica. Pressupõe, por conseguinte, a sua capacidade de questionar. Dado que a educação em língua estrangeira na África neo-colonial apenas atinge uma modesta parte da população, seria, portanto, importante saber como os membros das outras camadas sociais ou sociedades étnicas se defrontam com o pensamento filosófico nessa lógica colonial, i. e., de que modo desenvolvem os seus pensamentos e quais os seus conteúdos. Não é este o âmbito, nem a perspectiva de Wiredu (compare Wamba-dia-Wamba 1985).

verdade, facto, livre vontade, responsabilidade,” ou oposições conceptuais como “a matéria e o espírito, o secular e o religioso, o natural e o super-natural, o místico e o não-místico” (Wiredu 1996, p. 118)⁹⁴ [tradução própria], sendo essa dualidade estranha ao pensamento *Akan*. A sua existência terminológica deve-se à missionação protestante no Gana (vide Masolo 2006).

O pensamento filosófico relativo ao e o próprio pensamento antigo africano engolem esses conceitos filosóficos e religiosos ocidentais que, por sua vez, são reproduzidos por pensadores africanos ou da diáspora: utilizam a língua colonizadora e conceptualizações coloniais na sua análise, afirmando o produto final do seu pensamento como um pensar originariamente africano. Mas o lastro filosófico tradicional que é tido como oposição natural, imediata e visível ao colonial, como a aceitação acrítica da sobreposição de categorias e valores estrangeiros pelo próprio filósofo, acabam por ter o seu efeito na repetição da lógica colonizadora que conduz a uma mentalidade colonial (Wiredu 1996, p.4; Masolo 2006).

Daí que Wiredu deduza a necessidade de investigar as línguas africanas num processo de avaliação cultural, cruzando os conceitos do pensamento africano e europeu a nível da linguagem. Trata-se de dismantlar as conceptualizações impostas ou assimiladas sob influência colonial como passo para proceder à avaliação intercultural das ideias filosóficas, independente do conteúdo concreto das respectivas línguas (Kresse 2000b, § 27). A d e s c o l o n i z a ç ã o do pensamento africano torna-se uma questão central:

“By decolonization, I mean divesting African philosophical thinking of all undue influences emanating from our colonial past.” (Wiredu, 1998)

Wiredu não apresenta a ideia de descolonização como modo de fazer tábula rasa de todo o pensamento existente em relação à África, mas pretende integrar no espólio filosófico tudo que seja benéfico para o desenvolvimento do pensamento africano como pensamento humano. Pretende criar uma atitude crítica relativa às categorias filosóficas ocidentais, mas também questionar constructos ultrapassados do pensamento africano antigo. Wi. mostra a necessidade do aproveitamento universal

⁹⁴ Vide uma listagem mais extensa ainda em Wiredu (2003, p.93).

das virtudes do pensamento africano, concretamente o conceito de “Ser em comunidade”, segundo o qual nenhum indivíduo se consegue desenvolver por si só ou em isolamento dos outros. Este conceito não questiona apenas a posição filosófica kantiana do desenvolvimento autónomo do indivíduo, como também constitui uma esperança para o relacionamento humano no mundo.

Mas Wi. reivindica também a necessidade da modernização do pensamento para que a África se consiga adaptar às mudanças do mundo actual, sobretudo no que diz respeito ao papel das ciências e da tecnologia. Vê a sua imprescindibilidade para acompanhar a evolução no restante mundo, condição essa para que as ideias filosóficas africanas se possam afirmar universalmente como *s í n t e s e* entre o antigo, válido e descolonizado e o moderno, africano ou não, mas sem cunho neo-colonial.

Wiredu distingue-se dos pensadores do “*r e l a t i v i s m o c o n c e p t u a l*” que intitula de tradicionalistas. Estes seguem critérios de validação de conhecimentos interiores, i. e., apenas em relação ao tempo, ao lugar e ao contexto concreto, numa determinada sociedade, pensamento esse com que, na perspectiva de Wiredu, se excluem do processo da comunicação entre as culturas que está a acontecer a todos os níveis no mundo actual.

Admite, no entanto, existir um “*r e l a t i v i s m o d e s c r i p t i v o*”, segundo o qual

“(...) the received ways in which *certain* aspects of life and reality are conceptualized (...) differ from culture to culture (...)” (Wiredu 2003, p.92)

Wi. integra o conceito de cultura universal como sequência da materialidade biológica comum e constitutiva do Ser humano. Distingue-o das contingências culturais humanas, como, por exemplo, determinados costumes, rituais ou línguas etc. cuja expressão concreta é ‘acidental’. Considera esta variante do relativismo legítima e necessária. No seu caso, a avaliação das regras e a sua utilidade será relativa ao contexto concreto num dado lugar e tempo (Wiredu 1996, p.28). Sem a noção desses aspectos concretos, a própria sociedade ficaria sujeita a imposições conceptuais por outras culturas.

A noção do relativismo vai alargar-se ainda a universalismos que, afinal, constituem particularismos disfarçados. O próprio trabalho de Wiredu, mas também de Hallen (s. d.) e de outros, mostra como os universalismos são idênticos ao pensamento ocidental, construído no contexto histórico europeu e/ou colonial.

A sua argumentação torna difícil compreender quais as categorias e conceitos, excepção seja feita à constituição biológica do Homem, são realmente universais e não resultados de um processo histórico cultural particular, sobretudo quando são relacionados com a realidade da língua, política, questões culturais ou moral. Wiredu mostra-se como um defensor tenaz do universalismo, não obstante, muitos dos seus próprios resultados de análise concretos apontarem no seu sentido oposto. O próprio Wi., aliás, introduz essa ambiguidade em relação aos ‘universalismos ocidentais’, quando diz que

“More often than not, the alleged universals have been home-grown particulars” (Wiredu 1996, p.8).

Será que existe um universalismo mais universal ainda do que o existente? Ou será que não existe nenhum universalismo merecedor deste nome? Esta interrogação conduz-nos a uma outra: o que Wiredu defende afinal com a sua importação de conceitos e métodos da filosofia analítica?

3.1.3.2.3. A comunicação humana

Wiredu considera a c o m u n i c a ç ã o como o essencial da condição humana, alegando que sem comunicação nenhuma criatura seria humana sequer, como também nenhuma sociedade ou comunidade humana conseguiriam existir.

A comunicação significa a transferência de conteúdos do pensamento, em unidades semânticas diversas, de uma pessoa para a outra ou de um grupo de pessoas para um outro grupo. No caso da transmissão de um depoimento, espera-se a avaliação como verdadeiro ou falso, noutro caso de expressão de uma atitude, de uma emoção etc., a

avaliação segue conceitos normativos, como, por exemplo, belo - feio, bom - mau, entre outros.

A linguagem é o suporte dessa transmissão, dispondo de um leque de modos expressivos, como, por exemplo, palavras, faladas ou escritas, gestos, artefactos, risos, olhares, etc. (Wiredu 1996, p. 13).

Para que a comunicação como interacção social entre vários seres humanos se torne possível, tem de haver uma base de entendimento comum o que, por sua vez, pressupõe uma *p a r t i l h a d e s e n t i d o s*. Daí que surja a necessidade de haver significados objectivos em forma de regras socialmente estabelecidas, convenções ou símbolos relacionados com significações. A sua análise crítica do carácter do sentido enquanto “ente” abstracto ou do abandono da categoria de significação leva Wiredu a manter que os conceitos aparecem exclusivamente na “mente”. Mas também se distancia da ideia de existência independente de uma “mente” como um “ente”.

A sua rejeição da ideia de “mente” como “ente” baseia-se na sua experiência linguística e cultural com a sua língua materna *Akan*. Esta língua africana reúne uma série de qualificadores fundamentais para definir a pessoa humana, nomeadamente a) “nipadua” (~ a figura física), b) “mogya” (~ o sangue), c) ntoro (o factor genético devido ao pai), e) “sunsum” (a base da personalidade), f) “okra” (a alma). O *Akan* não considera a “mente” como uma característica básica do Ser humano, como também não faz distinção entre “mente” e “pensamento”, usando apenas “adwene” como termo único. Wi. conclui daí que a mente não “seja” uma característica humana principal, mas apenas uma função de um desses constituintes da pessoa.

Para Wi., é no cérebro que ocorre o pensamento em ligação a estados cerebrais. Considera a hipótese que

“(...) a thought may be an aspect of a brain state, and mind an ongoing complex of such states.” (Wiredu 1996, p.18)

Wiredu sugere que os conceitos não existem na “mente”, mas são “of the mind” (p.18) como produtos de actividade do pensamento, i. e., duma actividade complexa

empiricamente localizável no cérebro. Os conceitos ou construções conceptuais são objectivos, constituindo a condição essencial da comunicação enquanto transferência, no sentido metafórico, de conteúdos de pensamento.

A participação de várias pessoas num *milieu* de comunicação pressupõe um sistema de correlação interpessoal de experiências interiores com a realidade externa o que sucede através da comunicação. Seguindo o bio-naturalismo de Hume e Dewey (Eze 1998), Wi. encontra como chave da questão da comunicação humana

“(...) the biological affinity between one person and another that makes possible the comparison of experiences and the interpersonal adjustment of behavior that constitute social existence.” (Wiredu 1996, p.19)

Com a sua capacidade inata no cérebro de conceptualizar, i. e., o

“(...) development and refinement of the capacity to react to stimuli in a law-like manner (...)” (Wiredu 1996, p.22),

é esta similaridade biológica dos Homens um dos constituintes do processo de comunicação. As características biológicas reencontram-se em todos os seres humanos, subjazendo daí a todo o processo comunicativo.

No entanto, segundo Wiredu e como também na interpretação dos *Akan*, uma criatura só se torna pessoa humana, sendo membro de uma comunidade, ou seja, no processo social de aprendizagem em que se desenvolve a “mente” humana como forma de desenvolver a comunicação. Surge aqui a questão qual das duas é constitutiva: a comunicação para a criação da mente, ou ao contrário, a mente para a comunicação. Wiredu não oferece nenhuma resposta.

Pela sua constituição regrada, a linguagem é o sistema que possibilita a criatividade conceptual da pessoa, como também a sua inteligibilidade e articulação. É também a linguagem que relaciona os estímulos externos aos processos cerebrais no acto da transferência do conteúdo de pensamento de uma pessoa para a outra.

Wi. sublinha os dois aspectos fundamentais de comunicação, nomeadamente o biológico e o cultural, revendo neles a ligação entre características universais e particulares. O cultural constitui o factor predominante no desenvolvimento dos factores de comunicação, no entanto, pressupõe a existência do outro factor para tornar uma compreensão possível.

O biológico-cultural como característica universal humana encontra a sua razão fundamental num impulso ecológico de auto-preservação e equilíbrio (p.26/27). O impulso representa aqui o instintivo e o inato a que se junta o culturalmente construído. No entanto, não fica muito claro onde termina o biológico e instintivo e quando começa o cultural, qual afinal é o conteúdo universal cultural, quando se encontram apenas conceitos culturalmente originados.

Para Wi., são os universais de cultura que permitem o diálogo intercultural como condição essencial para o entendimento entre os diversos grupos humanos. O universal humano mostra-se na presença comum das capacidades intelectuais constituintes de percepção reflexiva, de abstracção e inferência que, por sua vez, reencontramos como competências linguísticas fundamentais, constituindo as raízes da compreensibilidade entre as diversas línguas.

Essas, ao mesmo tempo, também possibilitam a translatação de uma língua para a outra, no significado mais técnico de tradução. No entanto, o reconhecimento da impossibilidade de tradução de uma expressão para uma outra língua representa ainda um nível de compreensão superior porque exige o acesso a um meta-pensamento que abstrai do sentido concreto numa língua concreta. Reencontramos aqui o conceito de “objecto”, para Wi., uma dimensão cognitiva comum aos Seres humanos, que determina a relação com o meio. A possibilidade translatória reflecte a comunicação intercultural, mas também a comunicação no seio da própria cultura que, no fundo, se constitui do mesmo modo (p.26).

3.1.3.2.4. A comunicação como fonte do pensamento

O pensamento filosófico é um traço cultural significativo da vida africana. A fixação das suas reflexões através de uma escrita não alfabética encontra-se historicamente limitada a algumas áreas do nordeste de África, nomeadamente a Etiópia e sobretudo o Egípto, onde a escrita já se torna uma prática antes de ser conhecida no restante mundo antigo. Na África ‘subsariana’⁹⁵, a oralidade é predominante na abordagem filosófica histórica o que, segundo Wiredu, exige a gravação dessa tradição e a sua interpretação por escrito. A exploração do pensamento histórico e contemporâneo africanos vai constituir uma síntese pela sua interacção com as influências islâmicas e cristãs em conjunto com as ciências modernas, as tecnologias e a industrialização do mundo moderno. Na actualidade, a filosofia moderna africana dispõe de um vasto repertório filosófico escrito como resultado da sua institucionalização académica.

Em relação às fontes do pensamento filosófico antigo africano, distinguem entre os “documentos” da cultura oral, os pensadores filosóficos, o pensamento comunal (1996, p.114/115) e a própria linguagem.

Os “documentos” abrangem provérbios comunaes, narrativas, máximas, mitos, poesia etc., mas também motivos de arte. Por conseguinte, Wi. não restringe a cultura oral à fala, mas incorpora também linguagens simbólicas como outras unidades semânticas de expressão de pensamento. Talvez seja importante chamar aqui atenção para o facto de que, à semelhança de outros filósofos ganeses, como Anton Wilhelm Amo, Kwame Nkrumah ou Kwame Appiah, também Wiredu é originário da cultura *Akan* onde, no quotidiano, os símbolos *Adinkra* ocupam um lugar importante na transmissão e aprendizagem de conceitos e ideais de moral, entre outras manifestações de pensamento⁹⁶.

O conteúdo dos “documentos” apresenta-se normalmente apenas de forma curta e incisiva, i. e., num *statement* breve ou como um pequeno discurso. Com base na sua vivência pessoal de descendente dos *Akan* e de investigações do seu pensamento

⁹⁵ A divisão em duas Áfricas, tendo o Sara como barreira fronteiriça, é contestada por arqueólogos, historiadores, linguistas, semióticos, etc..

⁹⁶ (vide tb. 3.1.4.1.1.)

filosófico, Wi. toma a transmissão oral nesses “documentos” por um modo concentrado, mas abrangente e completo de comunicar ideias e conceitos filosóficos. Refuta a representação da oralidade como arbitrária, espontânea, superficial ou obtusa, afirmando que essa imagem é resultado do processo de investidura colonial da escrita – administrativa, filosófica e acadêmica - ocidental. Esta escrita manifestar-se-ia sobretudo no alongamento e na extensão dos textos, como também na codificação da sua linguagem esotérica⁹⁷, um dos instrumentos constituintes na origem do papel da ‘sacerdocracia acadêmica’, i. e., do poder intelectual.

Para Wiredu, os problemas da oralidade colocam-se, por um lado, na conservação do pensamento e, por outro lado, na redefinição de um conceito antigo num momento da sua mudança (p.114). Pergunta o pensador como é que se podem identificar *a posteriori* as posições subjacentes a uma mudança conceptual.

Wi. partilha aqui a percepção que predomina particularmente a teorização sobre a escrita académica segundo a qual se discute e conserva para a eternidade, de forma democrática, uma ideia *i n d i v i d u a l* exposta num suporte de escrita⁹⁸. Este conceito, porém, omite a multiplicidade de obstáculos de ordem natural, técnica, organizacional, política e sobretudo ideológica que, também no ‘mundo da escrita’, essa ideia enfrenta antes de se tornar apresentável publicamente, caso alguma vez consiga chegar a esse ponto.

Apoiando-se na conceptualização de Oruka sobre a *Sage-Philosophy*⁹⁹, Wi. aborda as fontes *v i v a s* do pensamento africano, i. e., ‘as fontes das fontes’, os próprios criadores do saber como os pensadores filósofos indígenas, mas também as filosofias, elaboradas comunalmente.

Wiredu salienta a existência de filósofos indígenas africanos que ainda pouco sofrem a influência de ideias filosóficas de origem estrangeira. Relata a sua capacidade individual de se pronunciar de forma profunda e pormenorizada sobre problemas

⁹⁷ Aqui no sentido figurativo: compreensível apenas por poucos (vide: Ferreira 1986, p. 698).

⁹⁸ Revistas, livros ou *blogs*, etc..

⁹⁹ Vide tb. 3.1.2.

filosóficos no contexto do pensamento africano antigo, contudo, indo para além do seu limite descritivo:

“Just narrating is not good enough, we have to interpret. Trying to interpret is actually getting conceptual. (Wiredu em: Kresse 2000b, §18)

Os filósofos africanos acrescentam as suas ideias originais, críticas e inovadoras em resultado do seu raciocínio sistemático pessoal o que, por sua vez, é classificado, por exemplo, entre os *Yoruba*, em “knowledge” ou “belief”, como nos mostram Hallen & Wiredu (s.d., p. 12-18), havendo uma exclusão rígida entre um e o outro.

Comportamentos considerados positivos são “epistemology virtues” (p.19) porque conduzem a uma avaliação criteriosa de um saber construído por uma pessoa na cultura de oralidade, nomeadamente 1. uma atitude escrupulosa relativamente à base epistemológica de uma afirmação de saber, de acreditar ou de não ter informação, 2. ser um ouvinte intelectualmente atento, 3. ser um bom orador com uma capacidade de reflexão positiva e perceptível, 4. ter paciência como forma de garantir um julgamento objectivo de uma dada teoria. Estes critérios epistemológicos estão virados para a promoção de um saber rigoroso segundo os critérios de uma observação empírica crítica. Um filósofo africano enfrenta essa avaliação crítica na apresentação do seu pensamento teórico na sua comunidade.

Wi., por sua vez, vê uma ligação entre a filosofia africana e a “communal philosophy” (Wiredu 1996), que, para ele, é

“(...) the pooling-together of basic conclusions of a people (...)” (Wiredu em: Kresse 2000b, §13).

A filosofia popular resulta da discussão comunal entre pensadores especulativos e sábios. São estes os “traditionalist reporters of community philosophies” (Wiredu 1996, p.115) que se distinguem do grupo dos filósofos pelo facto de que esses se mantêm dentro dos limites do pensamento existente. Daí que as suas ideias, truncadas ao longo dos tempos pela sucessiva interpretação popular, representem uma certa

uniformidade¹⁰⁰. Esses pensadores encaram a sua função sobretudo como conservação através da reprodução do pensamento antigo pelo que usam a citação dos seus extractos em sessões públicas. Proporcionam o encontro com a sua audiência na reunião comunal, dando relevo à retórica e à performance.

Entre os *Akan*, a estética do discurso é valorizada como parte integral do discurso, tanto no aspecto de performance, como também em relação à organização argumentativa da lógica e retórica. Como beleza discursiva aprecia-se uma argumentação coerente e persuasiva, como também a sua finalização com provérbios apelativos e decisivos, contribuindo assim para a validação do discurso (p.63).

À semelhança dos outros filósofos académicos, Wiredu reconhece a existência de uma diferença entre o pensamento filosófico popular e o pensamento individual de um filósofo.

Wi. apresenta ainda a *l í n g u a g e m* como uma fonte suplementar do saber filosófico africano. Todavia, reconhece, a nível sintáctico e lexical das línguas africanas, a incorporação de conceitos oriundos da descrição literária e interpretação ocidentais.

“(...) [T]hese antecedents in the literature established paradigms which (...) remain operative to this day (...).” (Wiredu 1996, p.118)

Encontram-se hoje naturalizados e operacionais como elementos essenciais na linguagem dos próprios pensadores africanos.

Mostra no caso da sua própria língua materna como conceitos *Akan* foram interpretados de forma errónea. Para o nosso contexto, voltamos a exemplificá-lo no conceito de “mente” em português¹⁰¹, “adwene” em *Akan*. Enquanto o conceito cartesiano de “mente” aponta para um dualismo entre espírito e corpo, em *Akan*, “adwene” não adopta esse sentido de “ente”, apenas em alguns aspectos figurativos.

¹⁰⁰ Neste contexto, talvez seja interessante analisar comparativamente a evolução do uso de conceitos científicos, ou seja, a sua desvirtuação do sentido original e a sua aplicação arbitrária como moda, no ambiente de escrita na academia.

¹⁰¹ Wiredu utiliza o termo inglês “mind”. Nós optámos pela tradução ‘mecânica’ para o português por uma questão de compreensibilidade.

Segundo Wi., não tem nada em comum com o conceito de Descartes de “mente” no sentido de uma substância espiritual. O termo *Akan* para o cérebro enquanto órgão físico é “amene” que não se relaciona com “adwene” [mente]:

“In our (*Akan*) conceptual scheme mind is primarily the capacity to think thoughts, imagine things, perceive objects and situations, dream dreams of both night and day and so on” (Wiredu 1996, p.126)

Como diferença entre o conceito *Akan* de “mente” e outros conceitos europeus, Wi. quer mostrar que, nos *Akan*, as sensações são tidas como separadas de conceptualização e intencionalidade. Estas não contam como mente [“adwene”], ao contrário do que acontece na filosofia ocidental que considera as sensações um problema sério. Os *Akan*, por sua vez, não teorizam de forma uniforme o carácter do pensamento e das sensações, mesmo que tenham a noção da dependência física das sensações do cérebro (Wiredu 1996, p.126).

3.1.4. Filosofias políticas e nacionalistas

As lutas pela independência e a constituição dos novos países fazem surgir a ideia de nação entre as correntes políticas e filosóficas do continente africano. Após a sua passagem pelo meio académico europeu ou americano, a maioria dos líderes políticos adaptam-na como princípio subjacente à organização da unidade política para desenvolver no território reconquistado. Por conseguinte, procuram reunir os elementos constitutivos comuns a essa invenção no interior dos seus países.

A ideia de um contínuo cultural subjacente à histórica civilização africana, que antes já fora investigado por Cheik Anta Diop e divulgado pela proeminente, embora muito criticada figura de L. Senghor, revela-se como uma fonte fértil para o ideário pan-africanista e/ou nacionalista em muitos pensadores políticos.

Estamos, porém, numa altura em que o mundo parece encaminhar para uma transformação profunda com o fim do velho sistema colonial europeu. Coloca-se assim aos países recém-independentes a questão de criação de um sistema completamente novo, dum ponto de visto económico, social, cultural e político, com o

papel decisivo a ser atribuído às massas populares como o motor de mudança. O recurso à experiência cultural civilizacional africana e à *praxis* sócio-cultural, silenciados pelo colonialismo, aparece aí como forma de ancorar, de forma sólida, o novo que está por criar no antigo, i. e., no seio da experiência adquirida ao longo da história africana. A ‘Mãe África’ pretende libertar-se assim dos efeitos nefastos da sua violação centenária pela Europa num relacionamento imposto, encontrando um futuro noivo numa relação de igualdade.

A ideia do socialismo - à africana - está presente em quase todos os pensadores filosóficos e políticos dessa altura ou mais tarde ainda, como nos testemunham, entre outros, Kenyatta, Nkrumah, Nyerere, Cabral, Wamba-dia-Wamba. O seu debate gira à volta da relação entre o cultural e o social como factores determinantes para a criação de uma nova sociedade em África.

Optamos pela apresentação de duas personalidades e linhas de pensamento, no seu contexto histórico e político, nomeadamente Kwame Nkrumah e Ernest Wamba-dia-Wamba cujas actividades políticas se juntam ao seu pensamento filosófico em fases históricas diferentes do processo independentista africano. Associam-se ao debate filosófico de um modo crítico em relação ao elitismo académico, salientando o último a capacidade de criação teórica das massas africanas. Incluindo a sua experiência política, Wamba-dia-Wamba reflecte criticamente a transformação da independência conquistada numa forma de dependência neo-colonial.

Distinguem-se assim, entre outros, dos etno-filósofos cujo centro de actividade de pensamento é a academia, não obstante as suas incursões antropológicas nas comunidades africanas.

As culturas de comunicação africanas trazem elementos importantes para a aquisição e validação de saberes experimentados e teorizados pelas pessoas no seio das sociedades africanas, contribuindo deste modo para o seu desenvolvimento abrangente. A filosofia, mas também a política e as ciências, tem uma dificuldade enorme de entender a profundidade do significado desse elemento democrático para o pensamento filosófico e científico, também como forma de enfrentar a exigência

exógena - neo-colonial - de cumprimento de determinados padrões científicos e políticos que não reflectam a experiência histórica africana.

3.1.4.1. Kwame Nkrumah

Kwame Nkrumah (N.) (1909-1972), nasce na colónia britânica “Gold Coast”, o actual Ghana, sendo a mãe uma pequena comerciante e o pai um ourives, mestre no trabalho artesanal com o ouro. A família pertence ao povo *Nzema*, da sociedade *Akan*¹⁰².

3.1.4.1.1. Um percurso a pensar a África

Na sociedade *Akan*, o comércio de ouro constitui uma actividade económica central desde os tempos históricos. A posse do metal está associada à prosperidade, ao prestígio e pressupõe a existência de um poder centralizado. Daí que o ofício de ourives seja uma actividade altamente valorizada no seio da hierarquia social. Os conhecidos pesos dos *Asante*, produtos únicos do seu género, aparentam ter utilidade apenas em actos de negócio ligados ao ouro. No entanto, eles trazem inscrições com os símbolos “Adinkra” que permitem leituras multifacetadas da aplicação dos pesos, nomeadamente: 1. como instrumento comercial e 2. decorativo, 3. como meio para o ensino de cálculo, como 4. suporte material da memória colectiva e 5. modo de comunicar mensagens.

Conhecem-se inscrições de 254 signos figurativos e/ou geométrico-abstractos. Cada peso mostra um símbolo “Adinkra” que existe de forma autónoma do seu suporte material, reencontrando-se esses símbolos em numerosas outras localizações. Eles representam, entre outros, provérbios, momentos de narrativa, ensinamentos religiosos ou morais, textos de carácter comercial ou político, ou, nas palavras de Fosu (1993):

¹⁰² O termo *Akan* designa vários povos que falam as línguas *Twi* no Ghana e na Côte d’Ivoire, dos quais os *Asante* são o povo de provavelmente maior poder, embora subdividido por diversas sociedades relativamente autónomas (Battestini 2000, p. 253).

“Nahezu jedes Adinkra-Symbol ist eine literarische, nonverbale Illustrierung eines Sprichworts, einer Parabel oder einer Maxime mit tiefgründigen Interpretationen.”¹⁰³ (In: Kwami 199?, p. 4)

As mensagens dos provérbios inscritos nos pesos provêm de três áreas do saber humano, nomeadamente a arte, as ciências e a filosofia, mostrando a mundividência da e a própria sociedade *Akan* nos seus aspectos religiosos, literários e educacionais (Broszinsky-Schwabe 1988, Battestini 2000, p. 253/254, p. 315-317).

Oriundo desta sociedade¹⁰⁴ em que os símbolos áureos¹⁰⁵ como expressão de pensamento têm uma omnipresença no quotidiano da vida familiar, no convívio, no relacionamento entre-geracional e no trabalho, Nkrumah inicia o seu percurso educativo de um jovem urbano do meio social africano em plena altura do colonialismo britânico, no início do século XX. Frequenta a escola de uma missão católica que, nessa fase do colonialismo britânico, ensina a leitura e escrita ainda numa lógica de educação moral-cristã¹⁰⁶ (Newell 2002; Barber 2006). Com cerca de dezassete anos de idade torna-se professor auxiliar no ensino escolar. Obtém a graduação num instituto de formação de professores, em Accra, deixando a seguir a sua terra para prosseguir os estudos nos EUA (1935-1945). Conclui dois B. A. em economia (1939) e teologia (1942) na Lincoln University, numa das “historically black colleges and universities”, em Pennsylvania, e ainda, em 1943, na University of Pennsylvania, um M. Sc. em pedagogia e um M. A. em filosofia. Respira o ar ainda fresco no seio da comunidade afro-americana como resultado dos movimentos afro-

¹⁰³ “Quase cada símbolo “Adinkra” é uma ilustração literária, não-verbal de um provérbio, duma parábola ou duma máxima com interpretações profundas”. [tradução nossa]

¹⁰⁴ Notamos que alguns dos mais conhecidos filósofos da “Gold Coast” histórica ou do Gana actual, como Anton Wilhelm Amo, Kwame Nkrumah, Kwasi Wiredu, Kwame Appiah são de origem *Akan*, tendo como especificidade uma ligação familiar (Nkrumah) ou mesmo profissional (Amo) ao ofício de artesanato de ouro. Appiah (1997) refere a presença e a menção constante às figuras como símbolos no seu ambiente familiar. A escrita simbólica como modo de transmissão de mensagens de carácter moral, religioso e de pensamento faz assim parte do ambiente culturalmente formativo em que esses intelectuais crescem (Appiah 1997, p. 10). No caso de Amo, o trabalho de ouro constitui provavelmente a ponte para o reingresso cultural na sua sociedade de origem após muitos anos como professor universitário de filosofia nas universidades alemãs de Halle, Jena e Wittenberge, em meados do século XVIII (Mabe 2005; 2007). A *praxis* de escrita/inscrição simbólica no ouro no contexto cultural dos *Akan* tem constituído um modo de expressar o pensamento humano.

¹⁰⁵ O poder colonial britânico, por exemplo, exigiu a entrega da conhecida cadeira de ouro, símbolo do poder máximo entre os *Asante* (vide tb. Wiredu 1996, p. 195), como gesto de submissão e manifestação definitiva da imposição do seu poder (Broszinsky-Schwabe 1988), acto esse que constituiu uma profunda humilhação para esse povo.

¹⁰⁶ Para o caso português, por exemplo, vide: Sheldon 1998.

americanos da “Harlem Renaissance” e da “UNIA”, o maior movimento cultural-nacionalista negro dos EUA, sob liderança do jamaicano M. Garvey, mas também das influentes correntes de origem marxista ou comunista, estas últimas embora com atitudes e políticas ambíguas sob influência do racismo euro-americano (Haywood 1978, Kelly 1990). “Towards colonial freedom”, o seu primeiro livro, traduz o seu pensamento desse tempo.

Mais tarde, em Londres, Nkrumah persegue o seu percurso académico com um curto interregno na London School of Economics and Political Science. É aí que se envolve em actividades políticas e publicistas na linha pan-africanista, colaborando na preparação do importante “5º Congresso Pan-Africano” que se realiza em 1945, na cidade de Manchester, sob a liderança política do sociólogo e filósofo afro-americano W. E. B. Du Bois, um dos pais do pan-africanismo.

De regresso a “Gold Coast”, entra na vida política que entretanto já tinha tomado proporções ideológicas e organizativas importantes no seio da população africana. Torna-se líder da politicamente moderada “United Gold Coast Convention” até à sua ruptura com o partido após as “Accra-Riots” que o vêem militando do lado dos operários revoltosos com o seu subsequente aprisionamento. Forma o radical “Convention People’s Party” que reivindica a autonomia em relação ao colonialismo britânico nas eleições. Surge assim como candidato natural à liderança dum país em constituição após o sucesso eleitoral estrondoso em 1951. Libertado da prisão, Nkrumah é nomeado Primeiro-Ministro da “Gold Coast”, ainda colónia da Coroa inglesa, até o nome mudar para o histórico “Ghana” em 1957, no ano da independência.

Como o primeiro Presidente do país enfrenta os problemas económicos e sociais, característicos de uma sociedade que fora organizada na lógica metrópole-colónia do colonializador. Isto traduz-se na ausência de uma indústria de base para o trabalho dos recursos minerais e agrícolas existentes, de infra-estruturas, de sistemas de educação e saúde. É importante referirmos também a atitude de passividade como forma de oposição à lógica capitalista do colonialismo que, no pós-independência, cria o problema da gestão activa do seu próprio futuro pelas próprias populações africanas (vide tb. Wamba-dia-Wamba 1985). Daí que o governo de Nkrumah realize os planos

para desenvolver as bases de uma economia autónoma, dando também grande atenção à mobilização dos povos do Gana. Inaugura, ao mesmo tempo, um intenso intercâmbio cultural e científico com personalidades africanas e de outras partes do mundo asiático e latino-americano, simpatizantes do processo independentista em curso. A cidade de Accra torna-se centro de pensamento e de inovação do mundo recém-independente ou em vias de independência do colonialismo. A ideia de unidade africana com o seu fundamento em aspectos civilizacionais é uma das suas preocupações e resultado da experiência do seu percurso pessoal enquanto um homem oriundo de uma camada social elevada. No seu livro “África must unite” (1963), chama a atenção para a necessidade de união para a África conseguir enfrentar os seus problemas com base no que existe de comum em termos civilizacionais.

Ao longo da sua actividade governamental é confrontado com o crescimento da influência de bloqueio dos antigos poderes colonizadores ao seu projecto de uma sociedade socialista de características africanas. Em “Neo-colonialism: The last stage of colonialism” (1965) analisa, numa perspectiva sob influência marxista-leninista, as redes de dependência económica e política dos países africanos politicamente independentes. Tem a noção de que, nestes países, existem estruturas sociais de classe a funcionar numa lógica capitalista, com interesses próprios e em dependência do exterior. Nkrumah torna-se cada vez mais crítico do poder imperialista britânico.

Preocupado com a necessária união do povo africano no seio do próprio país, impõe medidas repressivas contra essas camadas sociais da pequeno-burguesia¹⁰⁷ ocidentalizada que, na sua opinião, constitui no interior uma perigosa influência de forças exteriores ao país. O conjunto dessas políticas acaba por criar um fosso insuperável entre uma estrutura cada vez mais burocrática do poder e as populações, facto esse que facilita o seu afastamento do poder, através de um golpe de estado executado por grupos de militares pró-ocidentais em 1966.

¹⁰⁷ Vide Nkrumah (1970, p. 69): “(...) a cadre of Africans who, by being introduced to a certain minimum of European education, became infected by European ideals, which they tacitly accepted as being valid for African societies. (...) In addition to them, groups of merchants and traders, lawyers, doctors, politicians and trade-unionists (...) something parallel to the European middle class. There were also feudal-minded elements who became imbued with European ideals or through hobnobbing with the local colonial administration.”

Do exílio, na Guiné-Conakry de Sekou Touré, ainda analisa e justifica o desenvolvimento da sua política, critica duramente os golpistas, aprofundando a sua perspectiva marxista sobre a existência da luta de classes em África (Nkrumah 1975). Nkrumah morre pouco tempo depois na Roménia (Benot 1981; Houndontji 1993; Appiah 1997; Appiah, Gates 1999; Battestini 2000; Mabe 2005).

3.1.4.1.2. *Consciencism*

No seu tratado político-filosófico “Consciencism”, Nkrumah faz uma abordagem das questões principais que se colocam ao desenvolvimento político do país. O seu livro é publicado com uma grande tiragem e serve como manual de formação político-filosófica da organização juvenil do partido de Nkrumah no governo. A reedição (1970) dessa primeira edição do livro (1964) é resultado duma revisão crítica (1969), como indica o próprio autor no seu prefácio. Revela que há uma mudança conceptual nalguns aspectos teóricos como reflexão necessária face às mudanças ocorridas na situação política da altura em África, i. e., a existência de um ambiente geral de sublevação no continente que tem como indício visível o surgimento dos movimentos nacionalistas pela independência em muitas colónias.

Na sua publicação, podemos assistir a uma transição nas posições de Nkrumah (Houndontji 1993, p. 153-161), ou seja, a um abandono gradual da ideia de existência de uma unidade civilizacional africana perpetuada para uma análise mais de cariz marxista que privilegia as condições materiais e sociais como factores básicos do desenvolvimento histórico das sociedades africanas. Em consequência disso, a ideia do socialismo à africana deixa de ser um projecto apenas de raiz civilizacional africana, i. e., de carácter primordialmente cultural. Em sua vez, a questão social passa a assumir um papel proeminente, salientando que é através dela que a África está a ajustar-se ao resto do mundo.

Nkrumah procura mostrar no seu exame crítico que a filosofia académica que se discute na África moderna, se encontra inserida na tradição do pensamento ocidental. Caracteriza como seco e elitista o seu carácter formal de

“(...) pursue ‘the exact sense of the word’ (...) [for a] (...) compilation of a dictionary of words” (Nkrumah 1970, p.54/55),

ou seja, a valorização da palavra abstracta descontextualizada. N. critica os filósofos ocidentais de se esquivarem aos enormes problemas que afectam as sociedades e a realidade de vida das pessoas, colocando como questão central a responsabilidade social e moral da filosofia.

Todavia, observa que, por mais desligado se encontre o pensador ocidental do desenrolar dos processos sociais e culturais, sempre vai defender a sua inserção na história cultural europeia pelo que acaba por admitir implicitamente a existência de uma ligação entre o pensamento filosófico e o contexto sócio-cultural histórico em que esse nasce. Mas quando se refere à África, o mesmo pensador já não considera válida a construção de uma relação entre o pensamento filosófico africano, os seus respectivos fundamentos na história cultural e a sua influência na actualidade.

Daí que Nkrumah conclua que compete à própria África de pesquisar as suas raízes históricas, culturais e epistemológicas da sua filosofia e de se dedicar ao pensamento filosófico africano, com a perspectiva de encontrar soluções para as necessidades concretas e futuras do Homem africano e das suas sociedades a partir do *seu milieu*¹⁰⁸ e da história intelectual como uma das suas manifestações intelectuais (Nkrumah 1970, p. 57). Argumenta que

“(...) [the] philosophy always arose from a social milieu, and that a social contention is always present in it either explicitly or implicitly. Social milieu affects the content of philosophy, and the firming it or opposing it.” (p.56)

Além disso, considera que o pensamento filosófico das sociedades africanas históricas tem um carácter comunal que, nessa sua fase histórica, exprime uma comunhão de interesses entre o segmento dominante e a sociedade na sua íntegra, de modo que

“(...) no sectional interest could be regarded as supreme (...)” (Nkrumah, 1970, p. 69).

¹⁰⁸ Nkrumah utiliza aqui ainda o termo milieu no mesmo sentido de Senghor. Apenas mais tarde define as classes e camadas sociais numa perspectiva marxista (vide Nkrumah 1975).

Neste caso, a filosofia é a confirmação teórica do *milieu* social e cultural. Ela está impregnada com a ideologia que subjaz aos fenómenos mentais de uma qualquer sociedade. A ideologia aparece em Nkrumah como um ideário constitutivo e orientador dum determinado segmento social dominante que se dirige a toda a sociedade. O pensamento filosófico é uma espécie de veículo através do qual se faz representar a ideologia dessa sociedade. Nas afirmações de N. subentende-se que, no caso africano, não se encontra necessariamente

“(...) in every society a fully articulated set of statements [of the ideology] (...)” (p.58)

Nkrumah repete aqui um argumento que voltamos a encontrar também na etnofilosofia, nas correntes nacionalistas e afrocêntricas, ou seja, entre as orientações filosóficas que se inspiram na história cultural africana. Na sua perspectiva, não encontramos elaborações, nem escritas, de um pensamento ideológico-filosófico explícito nas diversas sociedades africanas porque se caracterizam predominantemente pela presença cultural de um complexo sistema de comunicação oral¹⁰⁹. Daí que Nkrumah questione a perspectiva dos profissionais de filosofia na academia ocidental/izada segundo os quais o pensamento africano não cumpre os critérios - ocidentais - que podiam levar à sua elevação ao estatuto de filosofia.

Com base nessa abordagem, N. refuta a ideia

“(...) that an ideology has to be a body of writing of one individual, or a group of individuals (...) [A]n ideology can remain ideology while defending an existing progressive society. Nor can the fact that some ideology is not explicit on paper prevent it from being one. What is crucial is not the paper, but the thought.” (p.59)

Dirige-se contra a exigência da individualização exclusivista do pensar e a insistência - etnocêntrica - na escrita alfabética enquanto único veículo comunicativo possível e filosoficamente legitimado como forma da influência académica ocidental.

¹⁰⁹ Estamos nos anos 1960/70 quando se desenvolve o referido debate. Na lógica da academia ocidental domina ainda a ideia de superioridade cognitiva da escrita sobre as outras linguagens de comunicação.

No fundo, N. apresenta aqui, de forma indirecta, alguns elementos de uma epistemologia africana que se encontram subjacentes a todas as manifestações sociais e culturais de reflexão na civilização africana: o pensamento filosófico está 1. imanente a múltiplas formas de expressão de ideias e é 2. o resultado de um processo comunal cultural e comunicativo.

Mas Nkrumah vai mais longe na sua crítica à abordagem académica da filosofia africana, apresentando alguns traços principais e constitutivos do pensamento filosófico africano, nomeadamente 1. a ideia africana tradicional de matéria como absoluta e independente, 2. a ideia da sua faculdade de auto-movimentação, 3. a ideia de convertibilidade categorial, e 4. a ideia da existência de princípios de ética como fazendo parte integral da natureza humana.

A matéria não será apenas algum objecto morto, mas, pelo contrário, estará animada por forças que nele criam uma relação interior de tensão, da mesma maneira como acontecerá em todos os entes vivos. Por conseguinte, a existência constituirá, para o africano, um complexo de forças que se encontram numa relação de tensão permanente. Ele dotará a matéria de uma faculdade original de auto-movimentação o que lhe possibilitará mudanças de qualidade substanciais (p.97/98).

Encontramos aqui categorias que os etno-filósofos usam na sua descrição do pensamento *muntu* único, posição essa que assim recebe indirectamente o *placet* por Nkrumah, embora este pretenda mostrar sobretudo o fundamento material e dialéctico da condição humana.

As implicações do seu pensamento tornam-se mais claras, se olharmos para a ideia de mudança categórica como uma referência à passagem de um estado de ser para um outro. Em termos concretos, N. pensa aqui na passagem do colonizado para o não colonizado, o africano culturalmente autêntico, enquanto resultado de uma relação de tensão imanente ao sistema colonial com os elementos africanos subjacentes. Contudo, surgirá uma outra, nova relação de tensão após esta mudança categorial.

As sociedades africanas históricas caracterizar-se-ão por esses modos de pensar, tendo como o seu objectivo principal a harmonia social entre todos os seus membros:

“The welfare of the people was supreme.” (p.69)

Por sua vez, nas sociedades 1. escravagistas, com a influência cultural-religiosa do Islão, vinda do exterior, ou 2. neo-/colonializadas, sob o jugo cultural e religioso do cristianismo, não existe nenhuma comunhão de interesses como na formação social descrita anteriormente, uma vez que estamos na presença de uma divisão social por classes. Aqui a ideologia domina as classes subalternas na perspectiva do poder.

“The ideology of a society displays itself in political theory, social theory and moral theory, and uses these as instruments.” (p.60)

Confrontada com a necessidade de organizar a ocupação territorial e a exploração económica, a administração colonial utiliza um quadro de africanos, culturalmente assimilados através de uma educação europeia minimalista, a fim de dominar as colónias com pessoas indígenas que defendam ideias e interesses alheios à sociedade africana existente. A sua educação é orientada para um determinado nível e tipo de actividade económica, movimentando-se assim na continuação da linha ideológica da religião cristã que introduz a ideia de responsabilidade individual em África. Este pensamento não reflecte a ideia do desenvolvimento comunal harmonioso da sociedade africana. No entanto, N. analisa também que a sociedade africana antiga vai entrando num estado de desagregação social.

Neste contexto, a ideologia constitui um factor de mudança. Consumada essa mudança com a conquista da independência, a ideologia manter-se-á em defesa do novo. A ideologia será total e transparecer-se-á na estrutura social, mas também está implícita nas actividades literária, artística, de religião, de historiografia, etc.. Nkrumah justifica assim o uso de múltiplos instrumentos de repressão e de controle social como forma de garantir a nova ordem criada.

Embora proclame o seu carácter universalista, “Consciencism” enquanto tese filosófica pretende encontrar uma resposta teórica como orientação para as diversas situações que o país vive, constituindo a

“theoretical base for an ideology whose aim shall be to contain the African experience of Islamic and Euro-Christian presence as well as the experience of the traditional African society, and, by gestation, employ them for the harmonious growth and development of that society.” (p.70)

N. admite a sua aplicabilidade específica à África na construção sócio-cultural do futuro das colónias e dos recém-emancipados estados em fase de desenvolvimento (p.117/118). Pretende passar os fundamentos de carácter socialista da sociedade comunal africana para a situação moderna dos novos países após a sua libertação do colonialismo, evitando e prevenindo uma evolução de discrepâncias e desigualdades económicas, políticas, sociais e culturais que constituem as características do capitalismo ocidental com a introdução de um sistema de classe (p.76).

O próprio livro de Nkrumah é um exemplo como o novo poder instituído exerce o controle sobre o pensamento das populações com o intuito de garantir a

“(...) certain order which will unite the action of millions towards specific and definite goals (...)” (p.60),

ou seja, a coesão ideológica como forma de controle social da sociedade ganesa pelo meio da escrita com a distribuição de milhares de exemplares do seu livro entre os seus militantes jovens, uma forma pouco usual em África ainda hoje, se tivermos em conta as enormes dificuldades editoriais.

N. salienta também a necessidade de criar uma história da África escrita como afirmação da integridade e como relato autêntico da experiência histórica africanas de que faz parte também o enquadramento teórico do colonialismo na perspectiva africana.

Atribui-lhe a função de servir como guia e orientação da acção política africana, indicando que a ideologia deve iluminar o caminho à África. Surge aqui nas entrelinhas uma referência a um estado civilizacional africano histórico como exemplo para o futuro, uma posição romântica. Mas fora de todas as teorizações possíveis na perspectiva teórica ocidental, torna-se necessária uma arrumação teórica na ‘grande casa África’.

Por outro lado, Nkrumah mostra implicitamente a escrita enquanto linguagem do poder neo-/colonial, como o seu discurso dirigido aos europeus e alheio às realidades vividas pelos africanos, decifrável apenas por uma pequena camada de assimilados. Mostra a escrita ocidental sobre a África

a) como "*account*" que inventa a história e antropologia colonizadora da Europa sobre a África enquanto extensão da história europeia e como instrumento de ideologia repressiva (p. 62),

b) como instrumento de representação cultural de África enquanto estado infantil da humanidade (p. 62/63)

c) como relato sócio- e etnocêntrico de uma história sócio-económica da nação europeia na perspectiva dos seus poderes económico e ideológico, mostrando as neo-/colónias africanas como o seu apêndice (p.63).

Concluindo, Nkrumah mostra que existem a necessidade e as condições para o desenvolvimento dos países africanos numa perspectiva de um socialismo à africana contra a tendência capitalista dominante. Essa formação social reuniria elementos civilizacionais históricos numa fase de desenvolvimento mais avançada, levando assim a África à reconciliação consigo própria.

A leitura de alguns dos seus escritos não deixa uma ideia clara do carácter dessa cultura e comunicação que N. defende como essencialmente africanas. N. mostra antes uma tendência para a idealização e romantização pela generalização dos elementos supostamente civilizacionais das populações africanas. Embora se refira, de forma implícita, à sua existência, não revela qual é o seu processo constitutivo e como subjaz às culturas e ao pensamento africano.

Além disso, se tivermos em conta a experiência pessoal de K. Nkrumah num meio cultural abundante em inscrições simbólicas, o que mostramos no início do parágrafo, é de estranhar o relativo silêncio de N. no respeitante à multiplicidade de linguagens de comunicação na sua relação com o pensamento comunal africano vivo da altura.

N. movimenta-se em conformidade com o pensamento dominante da altura em relação ao papel da comunicação popular e comunal. Mantém uma visão mecânica

dos elementos culturais africanos, manifestando um certo elitismo pela subvalorização das capacidades criativas das próprias populações.

A escrita, porém, como instrumento do progresso social constitui uma referência obrigatória, tendo como portador *n a t u r a l* o intelectual africano, formado pelo colonialismo. Como esse instrumento provém do exterior, N. acaba por ceder involuntariamente aos seus colegas filósofos modernistas ocidentalizados com a sua visão da necessidade de recorrer a conceitos e instrumentos ocidentais. Será que encontramos aqui uma causa do fracasso do seu projecto político?

A nossa pergunta final mostra que o debate sobre a proeminente figura africana de K. Nkrumah não se esgota com este contributo pelo que precisa de leituras também de outros ângulos existentes.

3.1.4.2. Ernest Wamba-dia-Wamba

Ernest Wamba-dia-Wamba (W.) é um filósofo e historiador da República Democrática do Congo, o anterior Zaire, que é conhecido em África como professor-guerrilheiro ou como “scholar of conviction and passion”, nas palavras de Mahmood Mamdani. Envolve-se activamente como guerrilheiro na luta política e militar pela segunda independência do seu país do neo-colonialismo contra o regime de Mobutu, o ditador zairense à mercê da Bélgica e dos EUA (Chomé 1975, Wamba-dia-Wamba 1984). Após a expulsão daquele ditador do Congo assume funções políticas no governo sucessor de Kabila até que se apercebe que a política do novo regime passa a funcionar nos mesmos moldes do regime derrubado. Em consequência disso, sai do governo cujo chefe passa a intitular o “former Mobutu of the bush” (Wamba-dia-Wamba 2003), sublinhando desta forma o aspecto de continuidade do sistema neo-colonial existente.

Durante muitos anos no exílio na Tanzânia, lecciona e investiga a História da África Central na Universidade de Dar-es-Salaam, questionando as colocações de intelectuais africanos em universidades ocidentais. Exerce também a função de Presidente do CODESRIA, no Senegal.

Wamba-dia-Wamba analisa a história do seu país e da África nos contextos colonial e neo-colonial, nomeadamente a evolução das relações sociais e políticas (Wamba-dia-Wamba 1984). Realça a capacidade de criação teórica das próprias massas africanas nas sociedades rurais através do seu meio democrático de comunicação comunal, o “palaver”, como também se debruça sobre a sua mudança e evolução no processo da urbanização.

O pensador W. alinha, em termos teóricos e práticos, ao lado das populações africanas enquanto intelectual orgânico¹¹⁰. Quando enfatiza a importância do pensamento teórico criativo popular, bebe água da fonte da sua própria experiência de imersão intelectual, cultural e política nas sociedades *bakoongo* como o seu membro (Wamba-dia-Wamba 1985). É também nesta perspectiva que questiona a exclusividade da produção teórica, fabricada na academia. Como consequência disso, Wamba-dia-Wamba encontra uma divulgação limitada no próprio continente ou fora dele e continua numa posição marginalizada na academia (Depelchin 2005; Osha 2005).

O pensamento filosófico a favor da África, enquanto um contributo pela libertação de um discurso colonializador, velho ou recente, constitui uma preocupação central do autor. Ele regista criticamente a influência dominante do pensamento ocidental nas diversas correntes filosóficas africanas da actualidade na academia, interrogando-se sobre a sua razão de ser e as implicações no contexto social e perante a realidade do não-desenvolvimento dos seus países (Wamba-dia-Wamba 1979, 2003).

Como explicação principal, W. encontra a alienação, i. e., o desenraizamento social e cultural do intelectual africano cuja sociedade de origem se encontra em dissolução, em países cujas estruturas neo-coloniais são geridas por uma pequena camada africana de governantes mais ou menos despóticos. O intelectual pertence a uma categoria social privilegiada que surge num processo de assimilação ao poder colonial

¹¹⁰ W. refere com insistência a teoria do intelectual orgânico que fora desenhada por Gramsci, embora não aprofunde a sua interpretação nos textos a que tivemos acesso. Provavelmente é também influenciado pelo pensamento de Mao Tse-tung no que diz respeito à relação entre as massas populares e a camada social de inteligência, também conhecida pelas máximas “Desmontar do cavalo, inclinar-se sobre a flor” e “Servir o povo”.

pelo preço de renúncia às suas raízes culturais e à sua aculturação, ou seja, pelo corte da sua relação com as massas populares (vide tb. Serequeberhan 1998).

Consciente dessa separação, ele desenvolve um fascínio ambíguo pela cultura que domina a esfera pública do poder, i. e., pela imagem da escrita, do livro, do racional, pela ideia de modernidade, pelas ciências e tecnologias do Ocidente. Assim, a ideia de superioridade cognitiva ocidental constitui o elemento discursivo central no processo da sua formação intelectual.

Actualmente, a academia ocidental encara o intelectual africano com alguma benevolência filantrópica humanista como o ‘Outro’, i. e., atribui-lhe o papel do irmão mais novo que está ávido de se inteirar dos conhecimentos mais recentes em relação a si próprio que provêm desse maravilhoso mundo superior. Deste modo, continua a histórica relação de “intimidação teórica” (Wamba-dia-Wamba 2003) perante a suposta onipotência do discurso universalista ocidental nas suas facetas.

O intelectual africano distancia-se das populações como “speaking machines” (Wamba-dia-Wamba 2003), i. e., distancia-se das características culturais e do pensamento teórico comunal das sociedades africanas, nem colocando sequer a hipótese de uma reflexão sobre a sua importância e as possíveis lições para a actualidade.

A sua ansiedade pessoal cria também o desejo de conquistar um lugar compensador – modesto – ao sol, i. e., de sentir o brilho da materialidade do Ocidente, mesmo que, no seu próprio país, conheça os moldes em que funciona a extracção da matéria prima, condição fundamental para a criação desse mesmo brilho.

É no conjunto destas circunstâncias sociais e culturais que se vai (auto-)formatando o intelectual colonializado. Procura integrar o *brain-drain* africano para a Europa ou América do Norte. Como contra-partida, o intelectual vai contribuir, tendo sempre presente nele a proximidade da esfera do poder ocidental, para a evolução e aplicação das teorias *en vogue* na actual fase destruidora da expansão capitalista global. Participa deste modo na elaboração dos novos ‘catecismos’ da ‘missionação’ moderna da África e do outro mundo não ocidental.

Numa das suas aparências em público, em Dar Es Salaam, Wamba-dia-Wamba caracteriza o pensamento desses intelectuais africanos¹¹¹, ancorados social- e/ou teoricamente em universidades europeias e americanas, sobretudo da corrente pós-modernista que para ele está na linha de tradição sofista, como

“(...) the remote quarelling sophism and those who live by palavering theoretically, even on paper (...)” (Wamba-dia-Wamba 2003).

Neste reparo no discurso inaugural de um congresso africano de filosofia, Wamba-dia-Wamba deixa transparecer dois elementos-chave da sua perspectiva filosófica, nomeadamente 1. a relação entre *praxis* social e cultural e o pensamento filosófico e teórico, 2. a comunicação cultural como base epistemológica dum pensamento a favor da África¹¹².

3.1.4.2.1. A “*praxis*” social e cultural e o pensamento filosófico

A filosofia ocidental chega à África integrada no discurso do projecto de penetração colonial do continente.

“Le discours philosophique fut un discours démonstratif de la supériorité culturelle européenne et du fondement de la mission civilisatrice.” (Wamba-dia-Wamba 1979, p.243)

O missionário é a figura que mais simboliza a suposta acção de civilização. A filosofia segue-lhe numa perspectiva cristão-religiosa, sobretudo na fase mais adiada.

“Le philosophe était, en Afrique, un missionnaire et le missionnaire, un philosophe.” (Wamba-dia-Wamba 1979, p.243)

Para Wamba-dia-Wamba, a filosofia africana *m o d e r n a* emerge

¹¹¹ Subentende-se que o autor se refere a Mudimbe, Mbembe, entre outros. Dirige-se também a Houndontji que, para W., é o protótipo de um intelectual académico africano.

¹¹² Ao utilizar esta expressão, W. opõe-se também ao, no seu entender, vazio da disputa académica sobre a africanidade da filosofia em África ou sobre o carácter universal da filosofia, apenas aplicável à África. Este debate aqueceu os ânimos filosóficos em África durante os anos 70/80.

“ (...) à travers ce combat culturel motivé par la résistance africaine à la domination imperialiste. (...) La résistance démasqua, très tôt, les mystifications de la mission civilisatrice européenne basée sur la négation radicale des cultures africaines.” (Wamba-dia-Wamba 1979, p.225)

Assim a resistência cultural, religiosa e política, por exemplo, dos movimentos Kimbanguista, Kitawalista e de outros no Congo ‘belga’ e no Norte de Angola, obriga a rever as premissas filosóficas da missão colonizadora, trabalho esse que o acima referido Tempels se propõe a realizar a partir dos anos 40. A missionação colonial portuguesa segue Tempels no seu caminho junto das mesmas sociedades *bakoongo* que estão empenhadas numa poderosa resistência cultural e política contra o colonialismo português.

Tempels e os seus adeptos portugueses mostram-se como fiéis e atentos alunos dos seus adversários, os movimentos africanos, aplicando o seu método de apropriação de elementos culturais exógenos para a reorientação do seu discurso. O que aparenta constituir uma viragem na lógica missionária, para Wamba-dia-Wamba é apenas um passo no sentido de uma lavagem de cara ideológica face aos novos desafios que o colonialismo pretende resolver a seu favor, ou seja, cria a ilusão de uma comunhão de pensamento filosófico e cultural e, em termos políticos, de parceria de interesses entre colonizador e colonizado.

O engodo com que a poderosa instituição cristã colonial responde para um debate sobre a afinidade entre as culturas indígenas *bantu* e a cristã recai sobre a camada dos “*évolués*” congoleses e de outros países africanos, i. e., os assimilados domesticados como produtos da missão civilizadora e os assimilados re-africanizados, causando alguma divisão. No entanto,

“(…) [C]’est cette résistance des masses qui forcera une partie des évolués à se reaffricaniser.” (Wamba-dia-Wamba 1979, p.230)

Nesse processo de discussão sobre a actividade filosófico-missionária surge também a reacção africana que, ao mesmo tempo, está na génese do desenvolvimento de uma “multiplicity of positions” (Wamba-dia-Wamba 2003) da disputa filosófica, sobretudo académica, em África.

W. apresenta-nos uma perspectiva sobre os diversos campos em que se agrupam as posições diferentes, mas também confluentes dos

- “gradualistes”, i. e., os defensores africanos com ligação à instituição clerical cristã de Tempels e das teorias filantrópicas ocidentais, como, por exemplo, P. Kagamé, L. Senghor, J. Mbiti,
- académicos E. Boulaga, M. Towa, P. Houndontji, críticos, mas afastados dos problemas reais na sua torre de marfim, mas sempre presentes em público,
- afrocêntricos C. Anta Diop, T. Obenga, F. Diawara, com méritos históricos, mas sem posicionamento em relação a questões actuais, numa altura em que a África mais precisa dele,
- nacionalistas africanos K. Nkrumah, S. Touré e A. Cabral dos quais sobretudo o último defende, na teoria e na acção, uma estreita ligação criativa de comunicação cultural e de acção política com os populares na sua diversidade.

Ao mesmo tempo, W. sublinha que, no quadro da crescente cisão social das populações africanas, i. e., de

“(…) masses brutalisées et battues versus masses africaines résistantes(…)”
(Wamba-dia-Wamba 1979, p.229),

é sobretudo a relação com as populações que, de um modo determinante, influencia a orientação filosófica de alguns pensadores “évolués”. Destaca aqui a figura de Amílcar Cabral cujo trabalho teórico sobre a importância da cultura africana como elemento central da luta anti-colonial

“(…) qui insiste sur l’unité théorie/pratique alimente d’abord la lutte contre la philosophie en tant qu’idealisme, c’est-à-dire la séparation de la théorie et de la pratique, l’autonomisation des idées et la prétention à la universalité (…).
(p.243)

A questão da identidade cultural africana torna-se um tema central do debate o que leva muitos etno-filósofos africanos à procura de uma ontologia autenticamente africana a fim de poderem dialogar em circunstâncias de igualdade com o universalismo ocidental. Procuram um Ser africano no abstracto e imanente às manifestações comunicacionais e culturais *bantu*, à semelhança de Tempels.

Wamba-dia-Wamba encontra neles apenas um pensamento especulativo e idealista à procura de um espírito do eterno na interpretação do mundo e um afastamento do real para não enfrentar questões históricas nas suas implicações sociais e políticas actuais. Sublinha ainda que a situação concreta da resistência ao colonialismo necessita de um orientação para sair da armadilha de cisão social que está a fustigar os países africanos.

No respeitante aos pensadores afrocêntricos como Diop, Diawara e Obenga., W. reconhece-lhes os méritos na desconstrução da história colonial do continente africano através do desmantelamento dos mitos do eurocentrismo e da reabertura científica ao passado histórico e cultural africano como se manifesta, por exemplo, no uso das linguagens simbólicas e das diversas escritas do Antigo Egipto, da Núbia e de outras regiões africanas (Obenga s. d.). Todavia, critica, como perspectiva para o futuro, a pretensa reconstrução civilizacional da África através de uma ida às fontes clássicas, ideia essa que parte primordialmente do conceito da existência de uma eterna unidade civilizacional africana. W. mostra a i n e x i s t ê n c i a de um Todo africano, de uma autenticidade cultural única e permanente face à realidade africana fragmentada pela decadência cultural e dependência do exterior da camada dirigente africana, face ao desenraizamento dos intelectuais, ao menosprezo social e cultural dos próprios poderes pelas massas africanas, mas sobretudo pelas profundas mudanças estruturais sociais e económicas ocorridas no processo de neo-colonialização. A exigência de um retorno constitui assim apenas um modo idealista de não enfrentar as ou, no caso de Mobutu, o mentor da “autenticidade” (Tutashinda 1978), de esconder as realidades políticas africanas (Wamba-dia-Wamba 1979). Fanon (1975) caricatura essa posição da seguinte maneira:

“Ficaríamos muito contentes por saber que existiu uma correspondência entre tal filósofo negro e Platão. Mas em absoluto não vemos em que é que esse facto poderia modificar a situação das crianças de oito anos que trabalham nos campos de cana na Martinique ou em Guadalupe.” (p.240)

No plano da filosofia académica, Wamba-dia-Wamba entra numa disputa cerrada com P. Houndontji, o proclamado decano da modernidade filosófica em África. Mostrando o adversário como vacilante nas posições relativas ao complexo cultural-histórico e político africano, as críticas incidem sobre três aspectos teóricos

fundamentais de Houndontji, nomeadamente o seu academismo - ocidentalizado - nas questões:

a) da individualidade do filosofar num acto intelectual considerado autónomo - negando assim o pensamento na sua relação com a situação cultural e social, especificamente o pensar comunal africano, o que implica a desresponsabilização do intelectual face ao social concreto;

b) do rigor do pensamento - como um método sem enquadramento concreto, nem finalidade, i. e., o rigor pelo rigor;

c) da escrita como condição do pensamento crítico - como forma de restringir o pensamento a um modo comunicacional único como prolongamento da sua posição de que os “Africains [sont] indifferents à la réflexion” (p.237), que perpetua a afirmação senghoriana segundo a qual o pensamento seria uma característica helénica: aos africanos resta assim apenas a emoção.

W. considera que Houndontji presta um péssimo serviço ao desenvolvimento do pensamento a favor da África, cortando-o das suas raízes históricas e sócio-culturais particulares (Wamba-dia-Wamba 1979, 1985, 2003) e substituindo-o por uma lógica académica meramente formal.

3.1.4.2.2. A comunicação e o saber

Na sua crítica das afirmações de Houndontji, Wamba-dia-Wamba coloca a questão:

“Qui doit libérer la créativité théorique de nos peuples?” (Wamba-dia-Wamba 1979, p. 237)

Na sua própria resposta, o autor mostra como o sistema capitalista-colonial muda o carácter do trabalho em África através da introdução da divisão social e consequente especialização, pela criação de trabalhos de carácter manual e intelectual, colocando o segundo tipo de trabalho funcional- e hierarquicamente e em termos de valorização material e simbólica acima do primeiro. Por conseguinte, o trabalhador manual, i. e., o

camponês africano, o trabalhador rural nas roças, o operário nas pequenas indústrias, a camada de administrativos nos baixos escalões do comércio e da função pública, as mulheres nos campos, na limpeza, as criadas, as kitandeiras no mercado, as crianças e os jovens – todos ficam estilhaçados comunitariamente e privados de desenvolver, individualmente e em conjunto, as suas capacidades intelectuais e teóricas. Ficam submersos num espaço enorme de saberes em relação ao qual o poder neo-colonial reserva um profundo silêncio na sua esfera pública e a que os próprios africanos respondem com o silêncio emudecedor.

Contudo, os seus conhecimentos, as suas teorias, os modos e métodos de desenvolver o seu sentir e pensar, experimentados, reflectidos e validados ao longo da história, despertam a cobiça intelectual académica. Passam a constituir a base de teorização do intelectual neo-/colonial/izado na respectiva disciplina académica de antropologia ou, mais tarde, em estudos de área africanos, actualmente também na linguística, sociologia, história, cultura etc., mas sobretudo em biologia, farmacêutica, como forma de “bio-piracy”¹¹³. O seu saber, porém, é fragmentado e, por conseguinte, separado do seu verdadeiro significado social e cultural. A interpretação académica segue conceptualizações padronizadas ocidentais. Os históricos instrumentos para apurar a verdade tornam-se o domínio do poder académico ocidental. Um racionalismo multi-facetado constitui a norma do saber admitido. O conhecimento vira-se então contra os que, na verdade, estão no início desse processo de produção intelectual.

“Dans ces conditions, être intelligent, raisonnable, rationnel, civilisé... c’est être perméable à la logique et à la rationalité inscrites dans ces structures. Les masses structurellement marginalisées sont de ce fait même déclarées imbéciles, ignorantes, sourdes-muettes, etc. “ (Wamba-dia-Wamba 1979, p.241)

Wamba-dia-Wamba questiona a história filosófica na academia africana que não tem em consideração o saber desenvolvido pelo debate africano ao longo da história, orientando-se apenas ao modelo exclusivista da academia ocidental.

¹¹³ Sobretudo na fase actual, que o *mainstream* académico designa por pós-colonial, assistimos a uma autêntica caça aos saberes indígenas - africanos e de outras partes do mundo -, em nome de um direito universal ao saber (vide Smith 1999; Depelchin 2005; Bala & Joseph 2007) que, por sua vez, é regulamentado pelos direitos intelectuais - do autor ocidental.

“Science seems to have been assumed to be essentially Western. Traditional scientific knowledge, African fractals for example, has not been seized by African philosophy. This is one reason why philosophy has tended to be a projection on the Western mirror.” (Wamba-dia-Wamba 2003, p.3)

Uma das suas implicações consiste no que chama “esoterismo de linguagem”, i. e., o derrame loquaz e incompreensível dos especialistas académicos nas suas elaborações teóricas, excluindo deste modo as populações da criação teórica com relevância para a sua sociedade na íntegra, através dum modo de pensar socialmente exclusivo e culturalmente restrito:

“Nous ne voyons pas du reste en quoi une discussion philosophique libre engage plus la responsabilité intellectuelle de chaque partenaire que ne le fait la palabre africaine communaliste! Est-ce uniquement le manque de familiarité avec le langage ésotérique philosophique de la part des masses africaines qui empêche celles-ci de participer à ce grand débat public? Quelle est l’origine historique de ce langage ésotérique, d’une part, et de ce manque, d’autre part?” (p.238)

Contra este modo de pensamento na lógica colonial, Wamba-dia-Wamba (1979) vê a necessidade de fortalecer o conhecimento e a experiência intelectuais dos africanos como forma de construir a África social- e politicamente e de desenvolver o que está submerso, mas que continua a sua existência, de modo implícito ou explícito, através de uma multiplicidade de linguagens que se manifestam, por exemplo, nas reuniões comunais no meio rural ou nas suas adaptações à cidade.

O pensamento profundo em comunidade desenvolve-se à partir da necessidade de resolver divergências existentes no seu meio. Como forma de atingir o objectivo do debate, i. e., a reconciliação da comunidade para o seu fortalecimento, cria-se a categoria central de “comunal”. Wamba-dia-Wamba vê nela uma fonte para o processo contínuo de geração de uma africanidade dinâmica e sempre inovadora. Trata-se de uma procura contínua e renovada através da qual a sociedade africana encontra, como modo de pensamento explícito, as suas soluções para as contradições sociais e culturais e as perspectivas existentes no seu interior (Wamba-dia-Wamba 1985).

3.1.4.2.3. *Rien ne va plus?*

Na fase tardia da sua vida, o pensador africano e marxista, crítico de todos os poderes instituídos na lógica capitalista ou tradicional-exclusivista e dominantes no mundo actual, torna-se crítico em relação às soluções apontadas pelos históricos movimentos de libertação pela sua transformação autocrática. W. vai insistindo, porém, em soluções endógenas dos problemas africanos contra os conceitos de desenvolvimento capitalista na perspectiva das instituições de “Bretton Woods” ou de outros entretanto extintos, ressuscitados ou recém-chegados novos poderes imperiais¹¹⁴ (Wamba-dia-Wamba 2003).

Observa a destruição das históricas redes sociais e culturais africanas, reclamando a necessidade de os africanos assumirem, através de novas formas, o combate pela sua autodeterminação como um caminho de ruptura com as lógicas totalitárias de destruição da natureza do globo, colocando-se em linha com todos os movimentos humanos de recusa e resistência. Wamba-dia-Wamba considera indispensável adoptar uma perspectiva holística como forma de pensar a interligação entre todos os fenómenos da vida, humanos ou não, para uma reconciliação com a natureza de que o Homem é apenas um elemento (Wamba-dia-Wamba 2003).

Interrogamo-nos, porém, se a modificação da posição tardia de Wamba-dia-Wamba de abandono da centralidade do social a favor de uma espécie de um ‘ecologismo integral’¹¹⁵, i. e., a visão holística do Homem inserido no meio de uma natureza integral e pura, será apenas uma forma de preocupação que se justifica com a evolução das lógicas dominantes e das suas implicações nefastas para a condição humana e natural.

Ou será que W. encaminha para uma idealização do espírito absoluto da natureza, à semelhança dos pensadores afrocêntricos com a sua ideia da existência sempre igual de uma eterna e absoluta ‘natureza africana’? Será que a sua ideia de reconciliação com a natureza é a retomada da ideia africana de unidade com a natureza? Mesmo que a sua análise tenha sempre em conta a indicação dos poderes e lógicas dominantes e

¹¹⁴ A referência vai para a implodida União Soviética e a República Popular de China no seu estado capitalista actual.

¹¹⁵ Com a nossa designação pretendemos circunscrever a ideia de W. de uma relação integral dos múltiplos factores humanos e naturais, todos eles fazendo parte de uma natureza abrangente.

responsáveis pela actual ordem mundial destruidora, será que Wamba-dia-Wamba acaba por modificar assim os fundamentos do seu pensar?

Ou será antes que W. abre ao africano uma perspectiva de resistência global ao lado dos outros humanos pelo reconhecimento das suas necessidades vitais comuns a nível planetário contra os poderes instituídos? Será que defende a posição filosófica mais profunda de todos os pensadores africanos porque questiona na raiz a lógica destruidora do capitalismo global devido à sua ruptura com a natureza?

Não teremos a oportunidade de responder a estas interrogações porque não nos é possível aceder aos últimos escritos de Wamba-dia-Wamba. Contudo, as perguntas colocadas indicam caminhos de reflexão sobre a evolução das ideias deste pensador e militante africano contemporâneo, de características singulares, a par de Amílcar Cabral.

“Existem duas maneiras para os africanos se perderem: ou através do fechamento no particular, ou através da dissolução no universal.”

Aimé Césaire (1956)

4. ELEMENTOS DE UMA EPISTEMOLOGIA COMUNICACIONAL AFRICANA

Prosseguimos com a nossa reflexão sobre traços comuns no pensamento africano, i. e., ou conceptualizações e categorias, ou área temáticas, tentando neles compreender os condicionalismos comunicacionais.

Concebemos como elo de ligação central a questão como a África, consciente do seu fundo histórico e cultural, consegue desenvolver um papel auto-determinado e activo no mundo actual sem que continue a ficar entregue a interesses científicos ou linhas de pensamento alheios. A filosofia africana e os seus protagonistas pretendem assumir um papel iluminador nesse processo. As suas posições divergem nos extremos entre orientações indígena ou endógena, baseadas nas próprias lições intelectuais africanas, originárias ou como evolução própria de apropriações, e exógena, i. e., a aceitação explícita de pensamentos, teorias e métodos de proveniência sobretudo ocidental, para pensar soluções que viabilizem a condução dos destinos do continente. Mas também observamos um cruzamento temático, metódico e de referências teóricas.

Identificamos quatro complexos temáticos filosóficos de pensamento entre os nossos autores africanos com ligações entre si, embora cada temática merecia uma abordagem autónoma por si só, nomeadamente

- a filosofia africana e o enquadramento histórico da África face à hegemonia teórica ocidental;
- a filosofia africana e as conceptualizações filosóficas ocidentais;
- a filosofia africana no desenvolvimento das ciências dos países africanos, como também o papel do filósofo africano neste processo;
- as culturas comunicacionais africanas na constituição dos saberes filosóficos.

Contudo, não conseguimos abordar a evolução do pensamento existencial e profundo dos sábios e das populações africanas no imbróglio da mudança das sociedades africanas o que poderia contra-balançar o nosso mero *Buchwissen*¹¹⁶ do saber académico da realidade africana.

4.1. Da disciplinação comunicacional científica e filosófica à disputa africana

Houtondji (1997b), Wamba-dia-Wamba (1979, 2003), Depelchin (2005) mostram em várias fases da história ao longo do e após o colonialismo como se estabelece e actualiza a ordem comunicacional colonial relativa ao conhecimento científico e ao pensamento africanos.

Essa relação inicia-se, após o primeiro embate africano com o europeu, pela criação de uma relação de pai e filho, ou seja, com o missionário a disciplinar a ‘criança selvagem africana’ através de algum saber civilizacional básico e sobretudo religioso espiritual, extraíndo, embora de forma ainda pouco sistemática, conhecimentos linguísticos, biológicos e culturais ao indígena africano. Este serve de informante sem que seja considerada qualquer troca de igual da parte do europeu, questão essa que, aliás, nem se coloca ao europeu sequer porque, após a escravização do corpo, para a alma do africano resta apenas um caminho unilateral em direcção ao paraíso celeste com a passagem obrigatória pelo seu representante espiritual terrestre, o missionário. O militar e o comerciante completam o panorama dos saberes com as suas interpretações escritas em relatos.

Na fase seguinte, aparece o antropólogo, representante de uma suposta capacidade intelectual superior do europeu. A investigação do não civilizado acaba por elevar este a um estatuto ambíguo de ‘Ser’ com características intelectuais parecidas a um humano e daí parcialmente educável. Os estudos partem de pressupostos teóricos europeus, apresentados por escrito em livros cuja forma por acaso se assemelha à Bíblia, associando assim simbolicamente um estatuto sagrado ao livro científico, ou

¹¹⁶ Do alemão: significa a aquisição de conhecimentos apenas pela leitura de livros, mas também pode ter o significado de saber teórico. Distingue-se de outras formas de saber como, por exemplo, a “*Lebensweisheit*”, i. e., a conjunção de “*Leben*” (vida) e “*Weisheit*” (sabedoria), curiosamente também traduzido por “filosofia prática” (In: Irmen, F. (1988). *Langenscheidts Taschenwörterbuch Portugiesisch*. (7. Aufl., Neubearbeitung). Berlin: Langenscheidt).

seja, o seu conteúdo torna-se objecto de adoração. As teorias provêm dos laboratórios académicos na Europa e não se destinam ao africano que continua a disponibilizar a sua matéria prima, neste caso, a informação. Recolhida em África, é o intelectual europeu que trabalha exclusivamente sobre ela, conforme as suas conjecturas científicas que tratam os dados como se fossem descobertas da ciência europeia. O seu objectivo consiste em avaliar e contribuir para o processo de exploração económica e de manutenção do controle ideológico e policial sobre as populações nas colónias o que leva a uma selecção criteriosa dos dados, criando um silêncio à volta dos que não se enquadram no discurso de superioridade ocidental. Destina-se também ao público europeu para o seu auto-enaltecimento face ao alegado primitivismo africano e ao colonizado em geral enquanto objectos para injectar a civilização.

Com a proximidade do findar da relação colonial directa, surge o papel do africano "évolué". Este é autorizado de aceder ao ensino académico das universidades europeias ou das poucas existentes em África, participando nas especulações teorizadas em curso sobre o seu continente. Após a graduação serve como assistente ou colaborador na recolha da informação quantitativa e da sua comunicação, conforme as teorias discutidas na Europa. O centro teórico que faz uso desses dados, porém, continua no mesmo lugar. Não é atribuída competência teórica ao assimilado académico. É na Europa onde são debatidas as teorias e qual o uso a dar ao material obtido pelo trabalho científico reservado ao africano - sob liderança do investigador principal europeu.

Na fase actual, a produção académica dos conhecimentos passa, na sua quase exclusividade, pelos interesses económicos e científicos americanos e europeus. Devido à sua hegemonia secular, concentram-se os recursos teóricos, tecnológicos, organizacionais e arquivísticos nos seus países, dispondo ainda de uma capacidade financeira desigual. Assim as universidades públicas africanas sujeitam-se a aceitar propostas de colaboração na investigação com base em teorias, desenvolvidas nas universidades ocidentais, e em financiamentos dependentes do interesse do Estado ocidental ou dos *sponsors*, i. e., de empresas multinacionais, de bancos poderosos, das suas respectivas fundações ou do investimento dos impérios financeiros católicos e protestantes. A comunicação continua na sua unilateralidade.

O académico africano enfrenta uma dupla disciplinação comunicacional: pelo próprio poder político e controlador do seu país que se submete ao poder exógeno financeiro e económico, e pelas exigências teóricas das academias ocidentais que subvalorizam ou ‘multiculturalizam’ as suas teorizações. O *brain-drain* evacua ainda intelectuais e investigadores, i. e., os informadores do antigamente, para os centros de investigação ocidentais.

O próprio investigador ocidental também volta ‘às descobertas’. Desmantelada a estrutura colonial formal, sente-se à vontade na procura de acesso aos saberes indígenas que, durante o colonialismo, as estruturas societárias antigas guardavam em silêncio como segredos societários contra a intromissão colonizadora. Depois o cientista apresenta-se como autor dos conhecimentos tirados aos representantes ou sábios, formalizando os direitos de autoria científica. As populações africanas e outras indígenas ficam legalmente excluídas do usufruo material, social, intelectual dos seus conhecimentos e, ainda por cima, são vitimizadas pelas implicações práticas. Nesta fase, estamos na presença do estabelecimento de uma nova ordem colonial¹¹⁷ nas áreas do conhecimento através da imposição do poder científico e económico, em nome da comunicação global humana (Smith 1999; Zeleza 2005, 2006, 2007a, 2007b).

Encontramos paralelos entre a situação das ciências em África e a filosofia moderna africana. A filosofia moderna segue um percurso semelhante, embora este se inicie apenas no século XX, se considerarmos a sua constituição sob auspício da teologia cristã e da etnografia. Os padres africanos assistentes em situação de ambiguidade na instituição cristã colonial trabalham como profissionais de espiritualidade, mas também antropologicamente os crentes africanos, desenvolvendo uma teologia ‘africanizada’ na sua intervenção local. Trata-se de uma forma de se livrar do estrangulamento canónico e disciplinar da igreja colonial europeia face à realidade espiritual africana, como também um modo de enfrentar a concorrência crescente da corrente das igrejas comunais e autónomas africanas ou do Islão.

¹¹⁷ Por mais que tenham criticado K. Nkrumah, nenhum dos autores africanos consultados caracteriza a relação existente com o Ocidente de outra maneira a não ser como “neo-colonial”. A excepção é feita pelos teóricos africanos das teorias ‘post’, radicados em países ocidentais, que sublinham uma mutualidade de influências.

Com isso não excluimos a possibilidade de que alguns padres com interesse filosófico possam estar interessados em desenvolver um trabalho mais virado para o conhecimento do pensamento africano. No entanto, os discursos teológico-filosófico e institucional implementados pelo Estado e pela igreja coloniais simplesmente não permitem qualquer discussão sobre a existência de um pensamento africano no espaço público colonial¹¹⁸ (vide também Mudimbe 1988; Hountondji 2002; Apter 2007).

Ao mesmo tempo, a filosofia académica europeia alarga a sua actividade escolar à África. Os académicos formados no Reino Unido, em França, na Itália ou na Alemanha elaboram trabalhos que obedeçam aos padrões europeus e, mais tarde, aplicam os seus princípios à análise do pensamento africano (Mudimbe 1988, Houtondji 1993).

É essa experiência violenta do colonialismo em todos os seus aspectos de opressão linguística, religiosa, cultural, comunicacional e intelectual no espaço público colonial e de repressão directa, em conjunto com a constelação internacional e as ligações políticas africanas, que dão força à ideia de auto-determinação em todos os campos, assim também no campo científico e do pensamento africano.

Desde os anos de 1920/30, existe nalgumas regiões africanas uma ligação com a diáspora afro-nacionalista nas Caraíbas e nos EUA¹¹⁹. É pelo seu intermédio que surge o debate sobre o carácter histórico-cultural do africano, os seus pressupostos e as implicações culturais e políticas. Iniciado na altura da constituição da União Soviética, reforçado com o início do movimento independentista africano nos anos de 1950, também o marxismo cria um espaço de reflexão filosófica e de investigação crítica em algumas camadas sociais africanas. Após um curto intervalo de procura de auto-definição intensa¹²⁰, na fase do pós-independência, são a evolução económica interna, as políticas financeira e internacional que trazem os países de regresso ao campo de influência ideológica ocidental, com as implicações políticas e científicas.

¹¹⁸ Até o próprio Tempels tornou-se vítima de perseguição no interior da igreja católica colonial belga devido à sua publicação (Mudimbe 1988).

¹¹⁹ Pensamos aqui em M. Garvey, jamaicano, promotor do afro-nacionalismo.

¹²⁰ Discutem-se e aplicam-se em vários países, sobretudo na fase dos anos 70/80, os princípios africanos democráticos de debate teórico, como o “Palaver”, como mostram Nyerere (1968), UNESCO (1979), Wamba-dia-Wamba (1985, 1992), mas também mais tarde ainda: Wiredu (1996), Sopova (1999), Lerner (1999), Depelchin (2005).

Mas, ao mesmo tempo, os pensadores procuram cautelosamente um caminho entre o pensamento exógeno e o endógeno, incluindo o pensar africano indígena, iniciando um processo comunicativo intra-africano e inter-africano, como mostram os debates à longa distância, por escrito ou via internet, no CODESRIA.

A discussão actual entre as várias tendências filosóficas reflecte este desenvolvimento, contando com a experiência histórica e a séria preocupação, nos filósofos mais velhos e anti-colonialistas, no tocante ao regresso a um estado vivido anteriormente quando observam o reforço da influência ocidental nos intelectuais e nas camadas jovens, sobretudo a nível urbano, e a destruição ou o desaparecimento de muitas características culturais e de pensamento no continente. Se os seus receios corresponderem à verdade, ou se estamos a presenciar apenas mais um processo de modernização com a apropriação através da incorporação de algo de novo exógeno, os africanos no futuro avaliarão.

4.2. O universal é ocidental e o particular africano?

O relacionamento entre o universal e o particular como discussão sobre a influência do pensamento ocidental na filosofia africana marca a sua presença em todos os autores escolhidos. É um tema central do debate africano que se realiza sobretudo nos anos 1970-1990, mas também se reproduz na actualidade em múltiplas áreas temáticas pela introdução do conceito de identidade cultural africana. Depois de atribuições principalmente sócio-históricas no período das independências, a ideia de identidade, ao contrário do etno-culturalismo da fase etnofilosófica inicial, centra-se agora mais numa perspectiva histórico-cultural, tendo passado por uma ampliação do conceito.

As abordagens do universal e particular divergem, no entanto estão presentes no debate sobre os fundamentos da filosofia africana, sobre a historicidade e as culturalidades africanas e o desenvolvimento em África, no papel que se atribui à teorização popular no desenvolvimento da África, na relação entre a teoria e a *praxis*, sobre o caminho a seguir na política linguística e cultural e os modos de comunicação, na perspectiva africana de conciliação política, na questão dos géneros, na ética, entre as demais questões.

Hountondji e Wiredu, com outros, defendem o u n i v e r s a l i s m o como uma ideia subjacente à actividade filosófica que, por sua vez, deve seguir, como princípios fundamentais, o individualismo de um pensar crítico e rigoroso, na linha da filosofia europeia. Segundo Mabe (2005), os universalistas africanos criticam a filosofia ocidental porque esta não está a cumprir devidamente com as suas próprias regras. Eles argumentam que não desenvolve nenhuma atitude de questionamento dos seus próprios condicionalismos culturais e históricos o que se revela na definição cultural das categorias filosóficas¹²¹. Daí que a tarefa geral da filosofia em África consista em contribuir para a evolução da constituição universal da filosofia e para a conservação das suas características principais.

Esta argumentação genérica não assenta numa análise do pensamento africano, mas provém da reflexão dos princípios filosóficos subjacentes ao pensamento académico ocidental, no caso concreto, marxista à Althusser ou analítico, onde os dois filósofos se ancoram teoricamente. Inspirado por Hume e Dewey, o universalismo bio-cultural (Eze 1998) ou biológico-materialista (Masolo 2005) de Wiredu encontra assim o seu *pendant* no materialismo científico althusseriano.

Ao contrário de Hountondji que, na fase da sua polémica com a etnofilosofia, se demarca em concreto dos elementos culturais africanos, afirmando um interesse apenas genérico na investigação filosófica das culturas africanas na sua pluralidade (Houtondji 1993), Wiredu atribui à cultura singular um carácter particular e contingente. Para ele, os constituintes culturais particulares criam-se sobre uma base biológica que é comum a todos os Homens, portanto universal. O r e l a t i v i s m o conceptual nas suas múltiplas facetas, segundo W., não aceita nenhuma plataforma comum, i. e., termos de comparação objectivos, além do concreto e local, impedindo assim o diálogo necessário entre os humanos (Wiredu 1996, 2003, 2007).

A generalização global crescente dos costumes e sensibilidades estéticos do mundo nas áreas criativas de música, literatura, arte etc. pela sua divulgação nos meios de comunicação, é encarada por W. como potencial de universalização. Considera a

¹²¹ Vide: Wiredu com diversos trabalhos comparativos sobre conceptualizações europeias no mundo de pensamento dos *Akan*.

hipótese de constituição de um novo sentido estético universalmente aceite e criado a partir de um local (Wiredu 1996). Surge aqui a dúvida se afinal existem vários universalismos, constituídos de modos diferentes: um, como mostra esta ‘generalização’ que, segundo o próprio W., surge num contexto cultural contingente e se torna universal pela interacção sócio-cultural do Homem, e um outro, com o fundamento biológico-cultural, como característica elementar do Ser humano e independente da sua acção. Deste modo, a primeira forma de universalização no fundo questiona o conceito do universalismo como algo comum à humanidade a priori¹²² porque significa apenas a divulgação ou imposição do particular como universal em determinadas circunstâncias históricas, como no nosso exemplo, a desigualdade de poder sobre os meios de comunicação social.

Em 1995, por exemplo, num congresso de filosofia em Nova Iorque¹²³, Wiredu propõe como solução dos problemas políticos em África a introdução da democracia do consenso (Eze 1998), de raiz cultural africana, defendendo ao mesmo tempo os direitos humanos universais que trazem um conceito diferente de democracia, desenvolvido nas condições históricas europeias em plena expansão colonial (Wiredu 1996; Eze 2000).

Mesmo que consideremos a distância e o limite do nosso olhar, não obstante, temos alguma dificuldade de entender o que, na nossa perspectiva, constitui uma contradição nas referidas posições. Além disso, reparamos nos autores, defensores do universal, também numa mudança de posições no sentido de eles atribuírem um maior destaque ao particular africano nas suas abordagens teóricas e da realidade. Assim Wiredu argumenta que o conhecimento do contingente cultural, político e pensamento endógenos é uma forma de evitar o controle conceptual e real em África por uma cultura ‘exógena’. O universal idealizado ainda há pouco tempo antes aparece aqui como ameaça.

Tentamos compreender a dificuldade teórica e prática que uma abordagem filosófica africana enfrenta com a imposição contínua de conceptualizações em nome do

¹²² Não será também aplicável a outras espécies de animais, como, por exemplo, aos macacos?

¹²³ Surge aqui naturalmente a interrogação porque W. não apresentou a ideia numa ocasião semelhante em África que supostamente é o endereçado do seu conteúdo.

universalismo pelo aparelho discursivo ocidental aperfeiçoado. Mabe (2005) alega que o pensamento dos universalistas africanos segue sobretudo os critérios filosóficos normativos ocidentais, recusando-se ainda de desenvolver métodos próprios para a solução dos problemas filosóficos e existenciais africanos.

No contexto cultural e linguístico do pensar africano surgem assim incompatibilidades com os conceitos filosóficos ocidentais o que leva a uma construção conceptual cada vez mais abstracta que, deste modo, põe em dúvida o seu contributo concreto para o desenvolvimento africano (Nkrumah 1970; Wamba-dia-Wamba 1979). Eventuais modificações teóricas também não serão identificadas como tais, mas são apenas reencaminhados para a posição inicial.

A ideia do universal enquanto produto da experiência histórica ocidental dificulta a compreensão da importância das características sociais culturais e dos pensamentos africanos. Isto reflecte-se na procura de categorias e conceitos adequados a aspectos fundamentais africanos, como, por exemplo, o “comunal” ou o “Ser em comunidade”, enquanto expressão da vida social no pensamento africano e como contributo na procura de um verdadeiro humanismo contra a ideia exclusivista do conceito de “indivíduo” como autónomo.

Contemplemos, por exemplo, como o conceito universal de “verdade” é questionado num contexto africano concreto. Num debate, presenciamos as palavras de D. Three., um intelectual de origem *yoruba*, que, com grande seriedade, pronuncia o seguinte: “O que escrevo, é mentira. Aliás, tudo que esteja escrito nos livros é apenas mentira.”¹²⁴, causando uma completa recusa nos intelectuais europeus presentes.

Todavia, o que parece simplesmente inadmissível numa perspectiva de ética científica ocidental, representa uma linha do pensamento *yoruba* que, se pudermos dar

¹²⁴ Em 2008/2009, tivemos a honra de ter várias conversas de carácter pessoal com este intelectual pelo que o tratamos pelo pseudónimo D. Three. Optamos por incluir o seu depoimento no nosso trabalho porque constitui um momento memorável não apenas a título pessoal, mas sobretudo como um confronto conceptual e normativo existente entre duas culturas em circunstâncias de desigualdade de poder. Além disso, temos de admitir que é esta a situação que os membros das comunidades africanas enfrentam no quotidiano, no nosso caso, da academia portuguesa onde se exige simplesmente a sua rendição ao discurso e aos modos comunicativos dominantes, i. e., a renúncia aos conceitos culturais de origem. Essa frase marcante citada ficou apontada por escrito e gravada na nossa memória pessoal.

credibilidade a Hallen & Wiredu (s. d.), opera um conceito de “verdade” diferente do ocidental em relação ao conhecimento proposicional, i. e., a informação indirecta, escrita ou oral, obtida em segunda mão. Este tipo de informação é veiculado por diversos meios intermediários que impossibilitem o receptor apurar a veracidade do seu conteúdo.

Um europeu admite a credibilidade dessa informação via analogia, ou por experiência pessoal feita em circunstâncias parecidas, ou porque se apoia em “experiências cumulativas” (Hallen & Wiredu s. d.), i. e., no senso comum. A escrita entra neste conceito de informação indirecta e é culturalmente aceite. Os *yoruba*, por sua vez, não consideram a credibilidade de um conhecimento obtido em segunda mão, vêem-no apenas como putativo, possível ou, como no nosso exemplo, como não credível, falso. As implicações dessa conceptualização *yoruba* abrangem todas as áreas e suportes do conhecimento, mesmo as tradições orais, mas sobretudo o saber por escrito, o *Buchwissen*, mas também a televisão como testemunhos indirectos. Falantes do *yoruba* consideram os europeus ingênuos ou ignorantes pela sua crença em que se diz ou escreve.

Estamos aqui perante uma discrepância enorme na avaliação de um saber em primeira mão, i. e., o olhar e o ouvir, o sentir do testemunho directo, no caso dos *yoruba* e, por outro lado, o saber que os ocidentais, embora também com diferenças entre si, consideram como verdadeiro, i. e., o indirecto, abstracto e científico. O ensino, a universidade ou a investigação ocidentais atribuem uma importância quase exclusiva ao mediado, formalizado, matematizado e institucionalizado, no entanto desvalorizam a experiência directa e as teorizações consideradas empíricas.

Contudo, também se torna necessário problematizar os elementos teóricos constitutivos dessa investigação na linha da filosofia analítica que, no fundo, partem da existência de um conceito universal de verdade que apenas diverge nos seus conteúdos concretos ou interpretações situacionais diferentes, ou seja, continua a lógica exógena a dominar o endógeno.

Naturalmente observamos aqui apenas algumas das dificuldades conceptuais que surjam da colagem ao universalismo ‘ocidental’ como camisa-de-forças. Outras

sucedem com a introdução de conceitos auxiliares ou apenas generalizações cujo conteúdo principal consiste na descrição de um ‘universo africano’. Constituem críticas ao tradicional conceito de universalismo, mesmo que não sejam conceptualizadas de forma explícita como um novo conceito de um universalismo descolonizado.

Esta relação de tensão entre o particular e o universal no pensamento africano observamos, de forma implícita ou explícita, também nas outras correntes filosóficas. Assim a etnofilosofia, a *sage-philosophy*, como também o pensamento político e nacionalista ou outros reflectem igualmente essa conflitualidade profunda.

Senghor declara a existência de uma civilização clássica africana como oposta à ocidental, numa tentativa de inverter o conceito de “particular”, apresentado como universal. Contornando o conceito do Homem ocidental como um Ser racional e cognitivo, S. substitui a invenção do primitivismo não-racional do colonializado pela reinvenção do “*Nègre*” como emocional enquanto característica afirmativa e particular, embora acabe por aprofundar teoricamente a ideia do primitivismo pelo reforço da oposição racional-emocional (Mbongo 2007).

Não é por acaso que, ainda hoje, a conceptualização da emocionalidade africana por Senghor continua a cativar o imaginário do mundo ocidental¹²⁵, mas também da própria diáspora africana. Com algumas modificações conceptuais, a sua ideia de emocionalidade cognitiva tem apadrinhado involuntariamente o conceito de inteligência emocional.

Torna-se aqui perceptível a arbitrariedade cultural na constituição de categorias em nome do universal ou na sua marginalização analítica como particular, sobretudo relativo ao Homem africano. O seu fundamento encontramos no raciocínio filosófico individual dentre um *Zeitgeist* racista dominante da época de soberania colonial. Na actualidade, esse discurso imperial e assimilacionista perpetua-se com o ‘novo espírito’ supostamente pós-colonial, e o seu silenciamento das vozes dos

¹²⁵ Vide, por exemplo, Hamminga (2005a/b/c) que procura introduzir o constructo auxiliar do “Africano clássico” para evitar a colagem ao conceito etnofilosófico. Queremos mencionar ainda a estetização do Africano como corpo, sexualidade, ritmo e movimento pelos meios de comunicação social.

subalternizados através de constructos teóricos abarcadores (Apter 2007, p.30). Presenciamos, no fundo, uma espécie de convenção ideológica que traça as linhas principais da lógica de dominação colonial.

A etnofilosofia de Kagamé e de outros pretende encontrar no particular das sociedades ideias ‘universalizáveis’ africanas que revelem uma perspectiva comum em termos civilizacionais e de pensamento. K., o africano, transforma os outros africanos em objectos de estudo de um esperado saber homogéneo numa relação etnográfica. Aplica ao contexto cultural africano categorias filosóficas que resultem de um debate interpretativo da filosofia aristotélica na Europa.

No seu projecto filosófico único (Mabe 2005), Oruka, por sua vez, procura mostrar a existência de um raciocínio filosófico no pensamento dos sábios africanos, i. e., quer criar uma ligação entre o pensamento africano e o conceito universal de filosofia. Avalia esse pensamento a partir de uma posição analítica segundo a qual o conhecimento lida com coisas objectivamente existentes. A sua análise abstracta dos conceitos isolados das suas circunstâncias culturais pretende conduzir à verdade.

Com a sua definição de sabedoria filosófica¹²⁶, O. interpõe uma distância analítica de abstracção, crítica e individualização entre o sábio e a sua cultura. Este método opõe-se à conceptualização africana¹²⁷ de alguns dos próprios sábios entrevistados que defendem uma concepção de saber como comunal, contextualizado e prático, mas também imaginativo e emancipador.

Não obstante, reconhecemos que a *sage philosophy* constitui um modo original de enfrentar a imposição teórica ocidental e de valorizar o pensamento africano, mesmo que existam críticas justificadas ao seu método (Janz 1998).

A publicação da sua investigação em língua inglesa num livro científico, i. e., um acto académico de alto valor simbólico e também material, que testemunha o seu alcance de um nível cognitivo tido como superior, é um suplemento sublime com que

¹²⁶ Vide 3.2.

¹²⁷ O conceito de “comunalidade” é referido em múltiplos trabalhos filosóficos e científicos africanos, daí a nossa generalização terminológica.

pretende sublinhar ainda mais o carácter universal do seu teorizar, no entanto exclui os sábios que estão na origem do processo da investigação. Os seus resultados dizem-lhes respeito e constituem uma possibilidade de iniciar o debate filosófico com eles. Aqui uma pretendida universalização filosófica passa assim por cima do sábio por ‘ser apenas’ particular.

Nkrumah é o filósofo e político que, na sua altura, mostra uma grande necessidade de procurar um caminho para pensar filosoficamente a África, opondo-se à ideia da filosofia analítica anglo-saxónica, concebida como um espaço de pensamento individual com conceptualizações e trocadilhos intelectuais abstractos sem o dever de responsabilidade perante a sociedade. N. insiste na relação entre o mundo social e cultural e os pensamentos individuais e comunais daí provenientes. Argumenta que a ideologia dominante de uma determinada sociedade encontra a sua expressão no pensamento filosófico e na relação do filósofo com esta sociedade (1970), posição essa que alguns profissionais de filosofia como Houtondji (1993) refutam energicamente.

Rejeita a universalidade do pensamento filosófico ocidental, admitindo, no entanto, o marxismo enquanto modo de análise das relações económicas e sociais. Ao contrário da sociedade capitalista ocidental socialmente dividida, efeito esse que a lógica do neo-colonialismo transfere também para África, encontra a harmonia social entre os membros da antiga sociedade africana (Nkrumah 1967/2005). Deste modo, as estruturas históricas têm um carácter de modelo para a futura organização societária do continente. Aplica a dialéctica como método de analisar os constituintes d o pensamento africano antigo que entende como essencialmente uno, na senda de Senghor e outros.

N. reserva à reflexão sobre a experiência cultural, histórica, política e de pensamento africanas a tarefa de encontrar respostas para a situação do continente. Defende, sob a influência cultural do pan-africanismo, a ideia de criar uma síntese de todas as influências culturais, indígenas e colonizadoras, como forma de conciliação dos africanos consigo próprios, mesmo que a influência exógena neo-colonial possa obrigar a reacções de resistência.

Nkrumah inscreve no seu pensamento a ideia do progresso económico e social no sentido ocidental, i. e., capitalista ou socialista, o que, de certo modo, dificulta o relacionamento com a sociedade histórica rural e culturalmente determinante no interior dos países. No entanto procura harmonizar a sua ideia universal do avanço social com a experiência histórica africana.

Wamba-dia-Wamba (1979) situa a questão do particular e do universal na filosofia africana no contexto capitalista neo-/colonial e global, i. e., na dependência teórico-ideológica e prática das sociedades africanas. Tanto do lado dos defensores do universalismo, como do lado dos defensores do particularismo, W. encontra apenas tendências de subordinar o pensamento africano às grandes linhas do pensamento ocidental no dado contexto histórico.

Para W., cada universalismo tem a sua história particular e manifesta-se de forma concreta, como também, pelo contrário, o particular se encontra presente como elemento constitutivo no universal. O pensamento universal representa a perspectiva social exógena do colonizador que omite e silencia o conhecimento particular, enquanto a limitação ao particular favorece os poderes endógenos africanos que pretendem manter a sua hegemonia e as populações no seu lugar, impedindo assim o seu acesso ao conhecimento do que existe no resto do mundo e que tem importância para o seu desenvolvimento. Em suma, as duas posições aparentemente opostas acabam por constituir modos iguais de exclusão das populações do conhecimento.

Daí que a verdadeira linha divisória decorra entre o pensamento colonizador ou opressivo, constitutivo do poder e representado pela figura do intelectual, e a criatividade teórica das populações que, no entanto, estão impedidas de pensar o seu destino teórico-, social e institucionalmente pela destruição das suas estruturas sociais e pela institucionalização do poder intelectual na hierarquia da sociedade neo-colonial capitalista.

Como africano e marxista, portanto crítico¹²⁸, vê a libertação das sociedades africanas pela sua auto-determinação como uma luta teórica e prática em duas frentes, por um lado, como um confronto contra todas as conceptualizações universalizantes colonizadoras, mas, ao mesmo tempo, com a inclusão das experiências comuns - universais - dos outros humanos em situação de recusa ou resistência ao poder. Por outro lado, W. aponta para a necessidade de uma reflexão sobre os fundamentos e vivências históricos, culturais e de pensamento das sociedades africanas e, na actualidade, para os obstáculos existentes no interior dos seus países. Os sujeitos principais desta controvérsia esclarecedora terão de ser necessariamente aqueles que se encontrem do lado oposto do poder instaurado com os seus interesses particulares (Wamba-dia-Wamba 2003).

Encontramos nos pensadores filosóficos as bases teóricas oriundas do pensamento filosófico ocidental¹²⁹ cujo estatuto hegemónico se manifesta através da sua aplicação generalizada. No entanto, ao mesmo tempo, todos os filósofos questionam os seus fundamentos no contexto particular das suas análises. Surge neles a necessidade de ‘purificar’ os pensamentos filosóficos de conceptualizações limitadas, do ponto de vista cultural, ou de contextualizá-los histórica-, cultural- e socialmente para poder apropriar-se dos instrumentos e métodos a d e q u a d o s que permitem desvendar o pensamento africano histórico e avançar no sentido de um futuro pensamento inclusivo.

Como posição comum afirma-se a ideia de pluralidade das civilizações africanas. A interpretação da sua constituição, porém, divide os pensadores em diversas correntes: achamos modelos monolíticos, modelos histórico-sociais e/ou culturalistas, particularistas de aspectos singulares, linguísticos, etc., com todos eles enfrentando a maquinação teórica ocidental, fundamentada e ainda regida por lógicas de ignorância racista ou colonialista.

Enquanto Senghor, Hountondji e Wiredu se movimentam numa linha institucional académica na sua produção de conhecimento, outros como Kagamé e Oruka

¹²⁸ Wamba-dia-Wamba (1979, 2003) e Depelchin (2005) analisam de forma crítica a posição eurocêntrica de Marx em relação às sociedades não-europeias, como também a evolução capitalista dos países do antigo campo socialista.

¹²⁹ Vide tb. em 3.1. algumas razões desta situação.

procuram ainda explorar a situação única de co-existência das diversas formações sociais e culturais africanas a fim de investigar no campo o conhecimento epistemológico dos saberes africanos.

Nkrumah e Wamba-dia-Wamba, por sua vez, partem de perspectivas diferentes devido à sua intervenção política que está subjacente à e interligada com a sua actividade científica e/ou filosófica. Sobretudo em W. encontramos uma mudança paradigmática em relação à determinação dos sujeitos do saber dos quais pretende que sejam também os actores de uma mudança profunda das realidades africanas, numa ligação entre o pensamento e a *praxis*.

4.3. A procura da verdade entre descobertas infundáveis e mitos resistentes

E. Blyden, A. Césaire, L. Senghor, C. A. Diop, W. DuBois, K. Nkrumah, F. Fanon, W. Rodney, A. Cabral, J. Ki-Zerbo, S. Amin, T. Obenga, E. Wamba-dia-Wamba, E. J. Alagoa, T. Serequeberhan, I. Abdullah, M. R. Trouillot, J. Depelchin, K. A. Appiah, A. Mbembe, V. Y. Mudimbe, E. M'Bokolo, P. T. Zeleza, com muitos outros ainda, constituem o numeroso grupo de diversas escolas de pensamento africanas ou da diáspora, de pensadores e/ou historiadores, africanos no continente ou afro-descendentes no mundo, que investiga o milénário desenvolvimento civilizacional, cultural e histórico na África ou como se revela no mundo inteiro. Oriundos de tempos diferentes, representam diversos conceitos com sugestões diferentes como forma de enfrentar a hegemonia ocidental na interpretação da história africana e da diáspora.

A África é concebida como tabula rasa por filósofos europeus conceituados, mas racistas, como, por exemplo, Hume, Kant (Firla-Forkl 1997) e Hegel (Wimmer 1995, p. 6). Uma multiplicidade de invenções, distorções, conceitos errados ou simples falsificações dominam no pensamento filosófico e historiográfico colonial europeu as representações de um continente declarado sem história, fragmentado, dividido entre uma parte primitiva negra e uma outra pouco desenvolvida árabe no Norte, sem conexão entre si. Cultiva-se a ideia da África Negra como um continente parado, primitivo, com os Homens, inseridos na natureza a nível de animais, a necessitarem o apoio civilizacional exógeno europeu como condição para sair dessa calamidade. A

África é considerada o oposto da civilização europeia (Albuquerque et al. 1991). Apenas o Egipto foge à regra como um caso *sui generis*, extra-continental, não obstante, o seu pensamento filosófico e científico, como o seu legado civilizacional, se desenvolvem a partir das primeiras altas civilizações africanas e da humanidade. Para os filósofos europeus conta apenas a suposta influência unilateral grega e asiática para a elevação do estado civilizacional do Egipto. Em geral, a ocupação com o continente é tratada com desprezo – não existisse o interesse na evolução da economia europeia. Com isto vai mudando gradualmente a percepção teórica de África sem que se altere o relacionamento hierárquico na ‘pirâmide humana’ à europeia (Amin 1999).

Filósofos, teólogos, antropólogos, historiadores e literatos europeus universalizam mutuamente essa ignorância como ciência nas suas áreas de saber, alargando a influência a outros campos. À semelhança dos colegas cientistas burgueses, os teóricos da emancipação social, Marx e Engels, também não escapam a esse pensamento, encarando a conquista colonial capitalista como forma de libertação de um estado primitivo de desenvolvimento e como passo para a modernização civilizacional. Eles partem nas suas afirmações da sua análise histórica exclusivamente europeia com base em dados de apenas três países, concretamente a França, a Inglaterra e uma Alemanha etnizada e ainda inexistente como país unificado. Apenas muito tarde, quando obtém informações sobre as condições dos colonizados sob o sistema colonial britânico, Marx lembra-se do próprio marxismo. Começa a compreender a lógica colonial de exploração, repressão e opressão, estabelecendo a ligação com o desenvolvimento económico e político inglês. Finalmente abandona a ideia de transferir, via analogia, categorias e hipóteses para realidades históricas, sociais e culturais diferentes (Kalmring & Nowak 2005).

Perante estes preliminares, a historicidade africana, afirma Mabe (2005), constitui ainda hoje um elemento central na consciencialização identitária em África. Existe um largo consenso nos pensadores filosóficos e historiadores que o percurso histórico africano e a sua importância na evolução humana, como o seu contributo económico, social e cultural para o desenvolvimento do mundo ao longo da história e ainda a sua localização actual, são elementos constitutivos para o futuro do continente. Daí que o debate africano tenha por objectivo contribuir para a reconceptualização de uma história descolonizada num mundo global diferente.

A historiografia africana enfrenta o problema de contribuir para que esta nova identidade africana se liberte do jogo de imitação e originalidade, de manipulação e proclamação de falsas autenticidades enquanto dificuldades inerentes à historiografia africana (Mabe 2005). As condições da produção de conhecimento obedecem a várias perspectivas ideológicas que estão epistemologicamente ancoradas nos discursos acadêmicos ocidentais, encontrando a sua correspondência na relação de in-/dependência dos países africanos e no posicionamento dos seus intelectuais. Zeleza (Z.) (2007) observa tendências imperiais, solidárias e libertadoras no pensamento africanicista que têm a sua expressão teórica no culturalismo, no desenvolvimentismo, no desconstrutivismo ou em lógicas globalizantes. Compreende a produção de conhecimento como prática social necessariamente limitada a um espaço histórico-geográfico.

Zeleza (2005, p. 3) apresenta algumas das questões fundamentais em debate para a reconstrução conceptual da história de África, que, segundo ele, passa

- pelo desmantelamento e pelas críticas ao silêncio temático e à atitude descobridora, prevaletentes com continuidade nas historiografias africanistas ocidentais ainda hoje (vide tb. Depelchin a seguir);
- pelo alargamento da dimensão temporal, indo para além da fase colonial e pós-colonial como conceptualização epistemológica europeia;
- pelo alargamento da dimensão espacial, ultrapassando a perspectiva histórica de etnia ou região, i. e., a visão político-administrativa da potência colonizadora;
- pela análise abrangente do impacto do colonialismo nas diversas áreas do saber e da sua organização institucional;
- por uma mudança para uma perspectiva africana de longo prazo com o adequado enquadramento do período colonial;
- pela mudança de perspectivas paradigmáticas eurocêntrica ou afrocêntrica, inseridas no *épistème* ocidental, através da introdução de elementos da teoria pós-colonial, alargando, porém, o conceito de colonialismo e dos seus feitos aos próprios países colonizadores, além de uma análise dos movimentos migratórios africanos desde o início da condição humana em África até aos nossos dias para as diversas partes do mundo e o seu profundo impacto na criação desse mesmo mundo.

As linhas principais dessa desconstrução da história pós-/colonialista assentam portanto a) na particularização conceptual da história europeia, no “provincializing” da Europa, na palavra de Chakrabarty (2000) e b) na mundialização¹³⁰ da história africana como contributo na constituição de uma história da humanidade como processo de descolonização ideológica e de comunicação universal no plural.

Reencontramos aqui algumas das ideias que os filósofos e políticos como Senghor, Nkrumah, Nyerere e Cabral inscrevem na época das independências, i. e., o fundamento nas experiências africanas e a união com as diversas influências culturais e históricas existentes e absorvidas pelas vidas e culturas das sociedades africanas como contributo para a construção de uma civilização mundial livre de colonialismos. Também entra a controvérsia sobre o carácter político dos sucessores dos movimentos nacionais de libertação e seu papel na actualidade. Como um elemento novo surge o conceito normativo de descolonização que rompe com a ideia de seguir o caminho de desenvolvimento ocidental em termos económicos, sociais, políticos, científicos e educacionais.

Depelchin (D.) (2005) acrescenta ainda dois elementos fundamentais a essa procura de uma nova dimensão da história africana, nomeadamente a necessidade de uma atenção vigilante face à c o n t i n u i d a d e de conceptualizações históricas colonialistas, sob um disfarce teórico pós-colonial, que designe por síndromes de descoberta e abolição (p. 1-24). D. critica duramente hábitos metodológicos em uso na historiografia e na antropologia, mas também noutras áreas científicas, que consistem no facto de os investigadores ocidentais, a título de uma pressuposta descoberta pessoal, se apropriarem dos antigos conhecimentos históricos, culturais e naturais comunais, extraídos às populações africanas ou indígenas noutras regiões do mundo (vide tb. Smith 1999)¹³¹.

Por síndrome de abolição, D. entende o silêncio paradigmático ou conceptual em volta de ideias ou de problemas históricos relacionados com a África a fim de

¹³⁰ Preferimos esta designação mais geral em detrimento de ‘universalização’ porque este termo precisa de uma nova conceptualização mais precisa perante o desgaste sofrido com o abuso da sua aplicação e as suas críticas.

¹³¹ A história portuguesa, colonial e doméstica, tem a descoberta como mito central (Gomes, 2001; Reiter 2005).

contornar a verdadeira natureza da relação colonial, omitindo o papel activo africano. Assim, a abolição da escravatura é sempre apresentada como obra de filantropos ocidentais, enquanto a resistência africana normalmente é suavizada ou simplesmente omitida¹³². As sociedades ocidentais aparecem assim sempre na vanguarda do desenvolvimento histórico e moral. D. considera esses dois síndromes como modos de prolongar lógicas coloniais no pensamento histórico nos tempos que correm.

Para Wamba-dia-Wamba e Depelchin, historiadores, pensadores e activistas do Congo, uma conceptualização africana da história tem de passar obrigatoriamente pela sua ancoragem nas sociedades africanas¹³³. Não se trata de experimentar uma nova técnica académica de pesquisa sócio-antropológica de sondagem em grupos de foco, mas de seguir um processo político-teórico colectivo de resistência normativa e conceptual das populações africanas a favor de um futuro comum (Depelchin 2005, p. 177-207). Os espíritos ancestrais de Nkrumah, Cabral e Wamba-dia-Wamba, os filósofos africanos de *praxis*, ocupam nesses debates os lugares dos mais velhos ou antepassados defuntos: a sua presença teórica constitui uma força vitalizadora.

Analisando as condições académicas do pensamento histórico, Mabe lamenta que existam problemas fundamentais como a ausência de credibilidade das investigações e a escassez das fontes históricas para satisfazer a exigência científica de uma objectividade historiográfica africana. Coloca daí a questão da necessidade de desenvolver um conhecimento histórico neutro, i. e., não alinhado com os pressupostos das várias correntes que discutem as conceptualizações da história africana como contributo político para uma identidade africana. Observa também em consequência disso uma concentração cada vez mais acentuada na perspectiva histórica baseada na escrita com a ausência do conhecimento e em detrimento do sistema oral.

Por conseguinte, Mabe (2005) sugere que se conceba uma ética como orientação do trabalho científico, baseada na “objectividade filosófica e intelectual” (p.262). O

¹³² Encontramos um caso paralelo na historiografia portuguesa recente do 25 de Abril de 1974. O golpe militar é apresentado como a acção principalmente responsável pela independência dos países africanos, omitindo a resistência africana como causa central da criação de contradições insuperáveis no seio do exército colonial português em guerra que levou ao referido acto militar (Gomes, 2001; Reiter 2005).

¹³³ Vide tb. 4.4..

filósofo parte nisso da sua perspectiva de convergência filosófica que procura neutralizar posições opostas através da criação de um entendimento mútuo dentro do panorama humanista, focalizado no indivíduo responsável. A tarefa da filosofia consiste na reabilitação moral humana que, por conseguinte, não defende ideias absolutas ou idealizadas, mas cria um sistema sintético que inclua os valores e saberes comuns existentes nos diversos pensamentos histórico e filosófico, tanto na sua forma literária, como na oralidade (p. 410-413).

Mabe defende um conceito abstracto de ética, mais como um ritual do trabalho académico. No caso dos nossos autores, M. é acompanhado no seu propósito pelos filósofos profissionais Hountondji e Wiredu com a sua defesa da responsabilidade individual, do rigor e da escrita, exceptuando diferenças no que diz respeito à oralidade. Seguem um conceito fundamentado no discurso pós-moderno sobre a condição do indivíduo numa sociedade capitalista fragmentada na qual, no cerne, a questão de ética se centra no indivíduo como único responsável da sua acção.

O discurso de Mabe distingue-se ainda pelo modo como enquadra a ética do trabalho académico no contexto da sua procura de uma convergência humanista como cultura de conciliação. Wiredu, por sua vez, busca os princípios de ética na cultura *Akan* (1996), desenvolvendo a partir daí, embora como conclusão lógica e isolada, a sua teoria da democracia do consenso. Em Hountondji (1993) é difícil reconhecer um alargamento do seu conceito ético para além do trabalho científico no sentido restrito ou de conclusões apenas formais daí resultantes.

Depelchin (2005, p. 25-52) sublinha, como um outro contributo fundamental ainda, que a ética está presente, tanto no concreto do *quotidiano* das sociedades africanas, como a nível abstracto do discurso académico.

Situa a sua argumentação na *prática* de ética existente no seio popular das sociedades africanas, como no Ruanda, que têm passado por situações de vida e morte. É nestas circunstâncias que se desenvolvem atitudes de resistência àquilo que é percebido como ameaçador não apenas à vida individual, mas contra a comunidade como um todo. Assim há muitas pessoas durante o genocídio ruandês que sacrifiquem

a sua vida a favor do que consideram o bem de todos, mostrando assim o mais alto sentido ético possível.

Por outro lado, D. regista a proporção inversa de práticas éticas nos lugares onde as discussões teóricas e abstractas sobre a ética preenchem a agenda diária, i. e., nos meios académicos e políticos.

Seguindo Badiou (1993), D. defende a ética como uma implacável e imparável procura da verdade que consiste sobretudo num compromisso activo e consequente e não apenas numa divagação contemplativa ou, como Eze (1992) critica¹³⁴, na ritualização de textos sagrados. Depelchin insiste na procura persistente da verdade não enquanto sujeito “= Eu”, mas através da incorporação dessa procura da verdade como algo que leve a uma alteração do modo de ser devido à tomada de uma atitude decisiva em consequência de um evento que a isso obrigue. Por conseguinte, o que importa não é apenas o comportamento ético enquanto indivíduo, mas são sobretudo os princípios de verdade que se vão construindo e os processos que levam ao encontro da verdade: a verdade consiste num processo contínuo da sua procura.

No pensamento *Yoruba*, essa procura pela verdade está incorporada no conceito *Ifa* como um processo infinito, expondo quem a procura a uma situação de risco permanente porque constitui uma ligação entre a pessoa e o seu saber da verdade. Os sujeitos como princípios tornam-se assim imortais, independentemente da pessoa-sujeito (Depelchin 2005, p.30/31). Eboussi-Boulaga cria o termo “radical witness” com que pretende sublinhar a continuidade histórica dessa procura por princípios-sujeitos.

A consequência dessa procura radical pela verdade no caso da historiografia africana significa uma ruptura com os conceitos, centros de saberes instituídos, métodos e técnicas centradas na interpretação de textos, correntes científicas cuja função principal se restringe a defender a visão dominante ocidental e capitalista sobre a África, incluindo as tendências reformadoras (p.36). Ser testemunha radical significa tomar uma atitude consequente até ao fim para apurar as causas principais do estado

¹³⁴ Segundo Depelchin 2005, p. 31

em que a África se encontra, sentir e denunciar as implicações da violência colonial com que os africanos sofreram. Ao contrário da simples recolha sistemática de factos e de sistematizações de forma distanciada sobre a história africana, à semelhança da recolha de dados pelos antropólogos colonialistas anteriormente, o que está verdadeiramente em causa é a inserção política do pensador junto dos silenciados e a sua tomada de posição enquanto cientista contra as normas e linhas discursivas dominantes, indo ao encontro da verdade. Isto vai levar às consequências que os *Yoruba*, procuradores da verdade, experimentam dolorosamente. Como Mudimbe (1994) afirma que a vontade de saber do Ocidente exprime a vontade de dominar. A partir desta afirmação, a procura pela verdade deveria encontrar os fundamentos desta vontade malévola para a humanidade. Por conseguinte, a resistência passa pela procura inabalável e firme da verdade nos investigados, silenciados, descobertos e abolidos. É uma conquista de produzir e reproduzir conhecimentos históricos, culturais e pensamentos emancipadores para a mudança que “cannot be located in academic ivory towers” (Depelchin 2005, p. 209).

4.4. O processo comunicativo comunal e individual na criação de conhecimento

Se contemplarmos os textos consultados dos filósofos e historiadores filosóficos africanos, defrontamo-nos com referências reiteradas ao conceito “comunal” como caracterização do modo de ser e/ou como finalidade social do Ser africano. “Communality”, “unity” (vários), “viver em comunidade”, “comunidades (...) espaços de participação, de solidariedade e de amor” (Ngoenha 1993), “welfare of the people” (Nkrumah 1970), “organic mutual links of solidarity” (Wamba-dia-Wamba 1985) ou “pan-africanism” (Appiah, Gates 1999) são termos utilizados que conceptualizem ou idealizem um espírito africano de relação inter-pessoal, social ou inter-societária no interior das ou entre as sociedades africanas.

Encontramos ainda um outro grupo de conceitos como “reconciliation” (vários), “re-establishing harmony” (Matuka 1991, p.9), ou ainda outros termos que salientam a ideia de um processo de re-união. Deduzimos daí a existência de uma conflitualidade entre indivíduos, grupos de pessoas ou até entidades maiores que necessite de ser resolvida para os entes afectados voltarem ao referido estado de unidade e harmonia. Trata-se aqui de uma conflitualidade intra-africana que os filósofos pretendam

solucionar através da teorização dos modos de solução de conflitos internos, com o objectivo de criar o bem-estar na comunidade.

Num terceiro conjunto agrupam-se termos como “communalism” (Nkrumah 1964, 1970) “synthesis” (Wiredu 1996), “fusion” (Serequeberhan 1998) ou “Konvergenz” (Mabe 2005) que exprimam a necessidade de ultrapassar a situação de antinomia entre o pensamento endógeno africano e o domínio teórico exógeno. As normas e os conceitos vindos de fora do seu circuito vital entram em colisão com a conceptualização cultural africana. O caminho para sair deste estado negativo para a sociedade africana passa por um exame teórico crítico das ideias à luz da vida africana e uma adequação conceptual às formas expressivas dessa realidade.

A existência de outras realidades no mundo traz a necessidade de juntar o legado histórico-cultural africano *v i v o* à cultura científico-tecnológica ocidental, desde que contribua como solução para o desenvolvimento africano (Serequeberhan 1998, p.19).

Estes conceitos representam aspectos da ideia de unidade africana em termos civilizacionais e culturais. A sua base fora desenvolvida por intelectuais académicos africanos¹³⁵, provenientes das camadas privilegiadas pelo colonialismo (Aguiar 1999) e influenciados por ideias do pan-africanismo. Na cultura e no pensamento filosófico africanos contemporâneos, os seus conceitos constituem uma referência idealizada com uma existência autónoma em relação aos outros elementos estruturantes sociais, políticos e económicos das sociedades africanas.

Esses conceitos estão presentes nos fundamentos etno-filosóficos de Senghor e Kagamé, com cada um deles à procura das características civilizacionais africanas, o primeiro a nível psicológico e genérico em termos culturais, o outro a nível metafísico nas culturas e línguas locais de algumas sociedades *bantu*, passando por Nkrumah e Nyerere, com as suas ideias políticas de construir sociedades africanas ‘comun-alistas’ com fundamento nas suas conceptualizações e experiências de África. De forma

¹³⁵ Distinguimo-los dos “literati” com escolarização funcional e literacias básicas, provenientes das camadas médias africanas de funcionários públicos e empregados do comércio nos baixos escalões, que o colonialismo cria a fim de garantir o funcionamento da sua máquina administrativa e económica. São eles que desenvolvem uma actividade cultural e intelectual importante (Newell 2002; Barber 2006).

mais académica, encontramos ainda Wiredu com a pesquisa analítica de conceptualizações africanas ‘universalizáveis’ na língua dos *Akan*.

Houtondji, em conjunto com outros da corrente modernista, posiciona-se à parte dessas tendências pelo facto de se considerar um filósofo académico em ruptura com o conceito cultural e civilizacional africano. Aponta, por sua vez, abstractamente as condições materiais como fundamentos da construção social e cultural da sociedade, criticando o colonialismo pela criação de constructos culturais e intelectuais sobre a África. No entanto, situa o pensamento filosófico na exclusividade da actividade académica, atribuindo ao filósofo solitário o papel de vanguarda geradora de perspectivas intelectuais para o desenvolvimento do continente.

Wamba-dia-Wamba encontra-se numa posição isolada face aos seus colegas do ofício filosófico porque mostra nos seus estudos de história e política e artigos filosóficos as dinâmicas sócio-históricas e culturais no pensamento das sociedades africanas, mesmo na condição colonial tardia. W. procura nessas entidades sociais e culturais o pensamento filosófico como elemento endógeno e potencialmente transformador da sociedade africana.

Segundo as análises de Wamba-dia-Wamba (1979, 1984, 1985, 1992, 2003) e Serequeberhan (1998, p. 17-19), a larga maioria da população africana ainda vive nas sociedades rurais no interior dos seus países, votada ao menosprezo ou simplesmente ao esquecimento pelo poder elitista. Por sua vez, a maioria da população urbanizada sobrevive desenraizada nos aglomerados da periferia das capitais africanas, passando por uma situação entre continuidades culturais e transformações conceptuais (Beyaraaza, E. K. M. (1992); Zubairi 'b. Nasseem (1992)). Esta enorme faixa popular encontra-se em oposição às estruturas políticas instauradas, enfrentando a miséria e exploração, o abuso pelo poder burocrático, a repressão policial e militar que favorece uma pequena elite africana compradora abastecida, instalada no gueto ocidentalizado do seu poder.

Na sua análise do pensamento filosófico moderno, Wamba-dia-Wamba parte deste pano de fundo social, político e cultural, quando classifica uma parte do pensamento filosófico académico africano como idealista, i. e., criticando o seu completo

afastamento e a sua alienação da *praxis* e perspectiva societárias da absoluta maioria da população (Wamba-dia-Wamba 1979, 2003).

Também não deixa margem de dúvidas na sua apreciação dos auto-proclamados pensadores-reis que criam ou servem um sistema político arbitrário com um discurso filosófico verbalmente radical em relação ao Ocidente, contudo, criando a ideia de uma ‘população africana’ política- e intelectualmente indiferente que, por conseguinte, necessite de uma liderança iluminada (Wamba-dia-Wamba 1979). Como negam a criatividade africana de pensamento, as próprias teorias desses pensadores terão de ser importadas. Este raciocínio acaba por constituir um convite indirecto aos antigos ou novos colonizadores de re/ocupar os seus lugares.

É com esta realidade em mente que Wamba-dia-Wamba se vira para as sociedades rurais com o seu pensamento comunal que designa por “palaver”. Integra-se como um membro normal na sua comunidade de origem e noutras, juntando-se à população e aos seus pensadores nas disputas, entre outros assuntos, sobre a questão política do ex-Zaire.

O antropólogo *mukoongo* Matuka¹³⁶ caracteriza o “palaver” sobretudo como um fenómeno de natureza sociopolítica e cultural (1991, p. 2) que, através da disputa pretende resolver “maambu”¹³⁷, i. e., todo o tipo de questões que afecte a comunidade na íntegra, as linhagens ou os seus membros individualmente. O resultado desta discussão é secundário desde que seja restabelecida a harmonia através da negociação de compromissos entre as partes envolvidas através dos seus representantes. Este acordo significa que os participantes do processo de “palaver” “(...) become of one mind (...)” (p. 10).

Conforme a envergadura dos “maambu”, a disputa segue regras definidas que possibilitem uma abordagem diversificada da questão. Os dois partidos em confronto assumem um papel duplo que vise, por um lado, a defesa da sua posição, e, por outro

¹³⁶ O trabalho citado é a tese de Mutaka para a obtenção do Ph. D., numa universidade dos EUA.

¹³⁷ Da variante *kisi-ngoombe* da língua *kikoongo*: “Conflitos, dificuldades, problemas ou outros assuntos controversos”, conforme os seus contextos.

lado, a tomada de consciência da sua função como agentes comunitários para solucionar conflitos na sua comunidade, ou seja, para restabelecer a unidade comunal.

Num assunto que não se resolva pela disputa directa entre os dois partidos, ou em questões de fundo que afectem o destino da comunidade na íntegra, os “palaverantes” recorrem ao “nzoonzi” que assume o papel imparcial de juiz ou mediador. O chefe da aldeia ou sociedade entra em acção em casos complexos na sua qualidade de homem mais sábio, de grande orador e devido à sua proverbial imparcialidade. É nisso acompanhado pelos “banzoonzi”, oradores hierarquicamente superiores a um “nzoonzi” só, mas com as mesmas características, para encontrar um fundamento comum para a solução do assunto, ou seja, “kwiizasa”, i. e., uma “causa para estabelecer o acordo “ (p.12).

Ao contrário desta perspectiva mais técnico-funcional de Matuka, Wamba-dia Wamba (1985) e Depelchin (2005), mas também Wiredu (1996) nos *Akan*, focalizam a dimensão política, societária do “palaver” no contexto concreto congolês, procurando nas experiências políticas endógenas das populações os elementos para a construção de uma sociedade africana democrática. Salientam ainda uma segunda dimensão central do “palaver”, a construção de conhecimento pela via comunal.

W. apresenta a conceptualização que, nessa altura, os *bakoongo* atribuem ao conceito “palaver”, mesmo que seja difícil traduzir o seu sentido fora do contexto. Eles caracterizam o “palaver” como

- “um debate público que envolve todos os membros da sociedade”;
- “uma espécie de greve comunitária”, i. e., o trabalho cede o lugar à participação de todos no debate comunal (Wamba-dia-Wamba 1985, p.3);
- “uma arrumação espiritual da casa comunitária (oikos)”, como forma de quebrar tabus existentes na comunidade no seu in-/consciente individual e colectivo;
- “uma purificação individual/colectiva das pessoas enquanto comunidade” (Wamba-dia-Wamba 1985, p.3);

- “a erupção de um envolvimento activo das massas nos assuntos da comunidade inteira e de um discurso autenticamente livre ou libertado¹³⁸” (Wamba-dia-Wamba 1985, p.3);
- “a expressividade comunicacional regida conforme as necessidades espirituais e físicas de cada um” (Wamba-dia-Wamba 1985, p.3).
- “um movimento social de comun-ismo” como forma de as populações forçarem a solução dos problemas profundos até à identificação e aniquilação das suas causas (Wamba-dia-Wamba 1985, p.3);
- “uma luta¹³⁹ de carácter ideológico”, i. e., “ntuntani, ntantani ou mbengele”, o que significa uma guerra de ideias contra o terror cultural ou espiritual através da prática de feitiçaria prejudicial, desmantelando os seus conceitos negativos como ameaça à unidade da comunidade (Wamba-dia Wamba 1985, p. 4);
- “uma luta ideológica apropriada à solução dos verdadeiros conflitos da comunidade que fazem surgir tensões” (Wamba-dia Wamba 1985, p. 2);

A níveis diferentes, são múltiplos os conceitos que dificilmente se deixam enquadrar em categorias usuais nas ciências sociais pelo que devem ser abordados no seu contexto como um todo.

No início, o “palaver” desenvolve-se espontaneamente como contestação dos populares contra restrições unilaterais no interior da comunidade por uma ‘classe’ de gerontocratas no poder a abusar a autoridade dos ancestrais. A situação chega ao ponto de erupção com o envolvimento das populações que acabam por impor à disputa como orientação o debate das experiências históricas ancestrais (Wamba-dia-Wamba 1985, p.6). É uma intervenção popular consciente que sucede através dos referidos meios comunicativos de expressão.

No contexto político dos anos de 1970, Wamba-dia-Wamba vê sobretudo dois objectivos políticos no “palaver” dos *bakoongo*:

¹³⁸ Livre significa que não existem restrições, tabus, nem atitudes diplomáticas de comunicação. Há um discurso claro e directo por palavras, gestos, pela teatralização, pela emoção, pela dança e outras formas criativas de expressão corporal e sensitiva, pela citação de provérbios, histórias, cantigas comuns, ritmos etc.. Todas as manifestações comunicativas são consideradas elementos de validação de um determinado conteúdo em disputa sem hierarquização discriminatória.

¹³⁹ “In Koongo society, to palaver is to “fight,” that is to compete with words.” (Matuka 1992, p.11)

1. criar novas formas de exercício de poder pela comunidade inteira, incluindo as mulheres e crianças;
2. reforçar o poder da comunidade, a sua auto-determinação face ao poder despótico central (Wamba-dia Wamba 1985, p.2/3).

Considera importante reconstituir no “palaver” a experiência histórica de crítica abrangente como direito e obrigação para cada membro da sociedade como forma de reconstituir uma comunidade igualitária.

W. está consciente das mudanças sociais ocorridas no continente e no próprio país e das implicações teóricas e políticas que surgem como forma de enquadrar o conceito de “palaver” no contexto de uma “africanidade” tradicionalista e autoritária para falsificar essa experiência democrática popular e desvirtuá-la como forma de adoração hierárquica das antigas chefias ou lideranças despóticas actuais. Na história do Congo este processo surge com a instauração de poderes aristocráticos africanos, é seguido pela instalação das hierarquias coloniais com os seus participantes africanos, indo até à colocação das elites compradoras no contexto da profunda mudança estrutural neo-colonial na fase independentista que acaba por dar lugar a uma completa fragmentação estrutural e política e ao regresso dos poderes ocidentais na actualidade. Nos seus artigos, Sopova (1999) e Lerner (1999) descrevem indirectamente, embora sem tenham noção disso, como na actualidade o “palaver” se tem tornado um instrumento de poder noutros países africanos.

Encontramos o “palaver” com características específicas ou formais diferentes em várias sociedades africanas. Não obstante, Depelchin (2005, p. 180) considera que apresenta algumas características centrais comuns, como a reprodução da cultura, da história, da relação com o outro, do modo de ser e de olhar o mundo.

W. mostra a mudança das formas do criticismo comunal popular após a migração para ambientes urbanizadas onde a rua passa a constituir o local central da vida familiar e comunitária, com a re-união das pessoas da mesma origem comunitária no interior. Surgem disputas espontâneas como a crítica, o protesto, a discussão e a criação de conhecimento que dão origem a novas formas de “palaver” comunais como a crítica através de cantos na rua – também o rap dos jovens africanos como arma de crítica

política está presente na África toda -, reuniões com orações cantadas em igrejas, novas formas urbanas de auto-organização como modos de resolver a sobrevivência da população¹⁴⁰ nas periferias das cidades africanas, a atribuição de nomes próprios significativos, a encenação de dramas populares etc. (Wamba-dia-Wamba 1985, p.14).

Wamba-dia-Wamba também depara com a outra dimensão importante do “palaver”, i. e., a c o n s t r u ç ã o comunal de c o n h e c i m e n t o . Identifica como os seus instrumentos epistemológicos

- a crítica e auto-crítica em todas as suas formas comunicacionais como forma de esclarecimento na construção de saberes;
- a avaliação comunal da experiência actual à luz das teorias históricas ancestrais;
- a validação do conhecimento através da disputa de todas as ideias divergentes até ao seu esclarecimento consensual;
- o enquadramento do conhecimento segundo o critério de benefício comunitário num dado momento histórico da sociedade.

Depelchin sublinha a importância do “palaver” como processo de constituição de conhecimento h i s t ó r i c o face à perspectiva da história africanista ocidental entre abolição e descoberta. Como a produção da história não se reduz a um exercício para arquivos ou museus ou à recolha de uma imensidão de dados ou elementos como eventos, personagens ou outras empresas humanas específicas, D. (2005, p. 179) vê no “palaver” uma conceptualização da história em que entra o Homem africano como pensador, produtor e actor. É o próprio africano que determina as teorias e os modos de procurar a verdade, contrariando as lógicas inscritas nas estruturas organizadas de produção de conhecimento que sempre têm declarado a sua ignorância.

O “palaver” cria uma ligação entre o passado dos ancestrais defuntos enquanto história vivida e constantemente teorizada, interpreta-a no contexto dos desafios do presente como humano vivo, pensando ainda nos que virão. Trata-se de uma re-/construção v i v a da história africana num processo c o l e c t i v o d e e s t a r n o

¹⁴⁰ Vide os múltiplos exemplos de auto-organização das populações na República Democrática do Congo, documentados no jornal congolês “Nyota ya Afrika“, nos. 14 e 15 de 2008.

mundo, ou seja, as vivências comunitária e individual levam a mudanças interpretativas como forma de criar sentido para a vida.

A importância do “palaver” face à história africanista consiste na ausência de uma institucionalização discursiva que determine, conforme os paradigmas e os instrumentos organizacionais disponíveis para a sua aplicação, a interpretação da memória dos *bakoongo* sem que esteja relacionada com o povo (Depelchin 2005, p.180). Assim, o “palaver” introduz também a *m o ç ã o* ligada à memória histórica e à experiência humana como elemento psicológico na história. É de uma extrema importância na re-/construção da história africana como reconstituição e contributo para a mudança relacional inter-humana, no entanto não tem lugar nas racionalizações estáticas da história africanista.

A história comunal, por sua vez, é um produto colectivo *d i r e c t o* em que tudo também seja possível: erros, falsificações, mitos à volta de personagens ou acontecimentos ou conforme as relações de poder existentes, como, aliás, mostram os próprios *bakoongo* na sua conceptualização do “palaver”.

Se, contudo, olharmos para a quantidade enorme de produção da história africanista ao longo do seu contacto com a África, mas sobretudo na ausência dele, se depois ainda pensarmos como a percepção ocidental moderna em relação ao continente continua em moldes antigos, como mostram Smith (1999) e Depelchin (2005), o “palaver”, como modo africano popular e auto-determinado de conceptualizar a própria vida histórica, revela uma verdadeira dimensão democrática de construção de conhecimento face à lógica académica individualista e esotérica. O uso argumentativo legítimo e compreendido pelas populações de qualquer modo de expressão comunicacional pelos “palaveristas” sem recurso ao texto escrito, significa a perda da hegemonia de interpretação do intelectual ocidental sobre a vida do africano. Introduce uma ruptura convencional e paradigmática, acabando com a segurança discursiva distante através dos seus habituais elementos textuais. O “palaver” dos *bakoongo* e de outras sociedades constitui assim *u m* modo africano de *f a z e r* história como contributo para a humanização da história pelos próprios africanos.

Das funções que Wamba-dia-Wamba (1985, p.12) ainda atribui ao “palaver” comunitário, i. e., a educação das populações como auto-educação em comunidade ou como consciencialização pelo intelectual orgânico imparcial “nzoonzi”, a disputa ideológica em problemas concretos ou fundamentais como luta pela manutenção do poder comunitário, queremos destacar ainda a disputa filosófica como luta pela orientação da comunidade.

Na sua abordagem filosófica dura de Hountondji (Wamba-dia-Wamba 1979), W. coloca a pergunta em que afinal consiste a distinção entre o pensamento filosófico académico e o pensamento comunitário africano. Questiona a definição dos critérios meramente formais, desenvolvidos¹⁴¹ por um pensador académico africano que passe uma certidão de ignorância às populações africanas.

W. contesta a posição de H., afirmando que o “palaver” é uma verdadeira “situação filosófica” (Wamba-dia-Wamba 1985, p.16). É pelo seu esforço crítico real e conscientemente explícito, tanto a nível individual, como colectivo, que o “palaver” suscita o elemento filosófico. O pensamento filosófico em África encontra-se presente e desenvolve-se exactamente na prática do “palaver” e não se encontra enterrado ou escondido em artifícios discursivos da linguagem escrita. A questão central consiste apenas em reunir os elementos filosóficos do “palaver” num discurso o que é historicamente a função do chefe da comunidade devido às suas qualidades intelectuais e retóricas e às suas incumbências de líder que assim se torna filósofo-rei, legitimado pela população.

A validação do pensamento sucede na própria actividade do “palaver” pela comunidade e não pela forma escrita e individualista, como é o caso dos filósofos académicos, nem pela invocação de espíritos anónimos, tradicionais ou ancestrais, i. e., como apelo a uma instância não identificável como justificação para, de modo implícito, encontrar sentidos míticos. Na disputa, a comunidade experimenta criticamente, nas múltiplas manifestações comunicativas, a diferença do sentido nas palavras, marcas e signos distintos de argumentos que adquiram sentido apenas num contexto social, realizando assim o objectivo de um exercício filosófico.

¹⁴¹ São esses a escrita, a linguagem técnica filosófica, o rigor de pensamento e a individualidade do pensar, vide tb. Hountondji em 3.1.3.1.2. e Wamba-dia-Wamba em 3.1.4.2.1. e 3.1.4.2.2.

Na perspectiva de Wamba-dia-Wamba, a ausência dessa disputa filosófica social em comunidade, portanto a filosofia apenas como uma actividade de ‘disputa escrita’ isolada, transforma a filosofia num mero passa-tempo de lógica de uma minoria excêntrica e privilegiada.

A discussão filosófica africana apresenta uma divisão enorme entre posições de uma filosofia política ou política de filosofia, por um lado, que verse sobre o papel das populações como criadores de saber e sujeitos de mudança e, por outro lado, o conceito de filosofia como uma actividade intelectual académica de pensamento individualizado, com um estatuto social especial à frente da sociedade, tendo sempre em mente a ideia da realza do pensador (Mabe 2005, p.287-301).

O caminho percorrido por Wamba-dia-Wamba para ouvir como as populações silenciadas erguem as suas vozes para construir o seu conhecimento comunal histórico e actual constitui a perspectiva mais profunda, se a compararmos com os etnofilósofos académicos ou Oruka como teórico da *sage-philosophy*. Em W., a iniciativa, a organização e os modos de pensamento pertencem à e mantêm-se na comunidade. O filósofo é apenas mais um disputante organicamente envolvido cuja ideia vai ser aprovada ou não no processo da disputa.

Um diálogo no espírito comunal com filósofos académicos apenas se torna possível se estes abdicarem da ideia de superioridade do seu saber filosófico. No entanto, B. Hallen realizou essa ideia de diálogo filosófico, no seu caso inter-cultural, com pensadores e sábios *yoruba*, enfrentando muitas críticas da parte de filósofos africanos, com razão no tocante a alguns pressupostos conceptuais. Todavia, questionámo-nos pela ausência desse diálogo filosófico *i n t r a – a f r i c a n o* que, a nosso ver, se mostra mais importante ainda face às clivagens políticas, sociais e culturais nas sociedades africanas como os próprios filósofos africanos constataam.

Enquanto os curandeiros e os psicólogos da África do Sul, do Zimbabué, da Tanzânia e de outros países africanos se relacionam, de forma organizada e até institucionalizada, partindo da necessidade de ouvir, aprender, experimentar, disputar com o outro os fundamentos da sua actividade a fim de solucionar problemas que

afectem o bem-estar mental das suas comunidades, quando os farmacêuticos se encontram com os mais velhos com conhecimentos empíricos profundos de plantas, ervas e remédios antigos para aprender um com o outro, os filósofos académicos entregam-se ao luxo de ignorar os saberes, experiências e o conhecimento de milhões de africanos que afinal são decisivos na criação e realização de uma ideia comum de futuro.

Constatamos uma discrepância enorme entre o conceito “comunal” do discurso filosófico africano, a própria actividade académica individual de filosofia e a realidade do pensar na comunidade.

5. INCONCLUSÕES E REFLEXÃO FINAL

No fim de um texto, o autor sucumbe com facilidade à tentação de desenhar por linhas direitas e redutoras o que, de facto, constitui uma discussão curvada, complexa e controversa. Procuramos evitá-lo pela apresentação das nossas inconclusões como modo de centrar a atenção sobretudo nos aspectos mais importantes da questão em debate. Focalizamos o conhecimento comunal e a sua relação com a filosofia académica na construção do saber africano. Apresentamos ainda algumas propostas para a investigação e o debate comunal em forma de perguntas e uma curta reflexão final para evidenciar as implicações concretas do nosso tema.

Desde o período das independências, o debate filosófico africano académico moderno é determinado por questões que se coloquem à África na sua procura de sair do pesadelo do domínio colonial nas suas diversas formas que tem impedido um desenvolvimento endógeno conforme parâmetros societários próprios. A todos os níveis da realidade e da sua reflexão históricas e contemporâneas, a filosofia africana académica confronta-se com uma onnipresença de lógicas normativas e conceptuais exógenas que vai desde os princípios que orientam a economia, a organização estatal e política até às bases fundadoras do sistema do ensino, das teorias, dos modos de organização e das actividades científicos até ao próprio pensamento filosófico.

Também tem a sua repercussão no debate sobre a centralidade cognitiva da escrita alfabética que encontramos nos pensadores e políticos da década dos anos de 1970. A escrita aparece aí associada ao *Buchwissen* que representa um alegado estado de desenvolvimento superior numa progressão histórica linear.

A filosofia africana entende que a conceptualização do universal e do particular com a sua origem histórica no pensamento europeu tem criado obstáculos normativos à compreensão do pensamento, da cultura e da história africanas na sua verdadeira dimensão humana. Os pensadores tendem a repensar estas concepções em perspectivas diferentes, i. e., a relativista e afrocêntrica ou a universalista. Uma

terceira posição compreende esses conceitos como historicamente fundamentados e, deste modo, interligados.

O debate filosófico tem por objectivo alcançar o domínio africano de um pensamento descolonizado que parta de uma avaliação crítica do exógeno nos contextos históricos, culturais e linguísticos africanos com o objectivo de enquadrá-lo, de modo apropriado e proveitoso, no desenvolvimento do continente. Além disso, pretende fomentar a investigação sistemática do pensar e conhecimento indígenas e endógenos como um contributo substancial africano no concreto e em geral para a humanidade.

Os fundamentos sociais e comunitários dos países africanos encontram-se fragmentados, de um lado e numericamente insignificante, em pequenas elites no poder, compradoras, aburguesadas e ocidentalizadas, em castas militares, burocracias parasitárias e ainda numa camada reduzida de intelectuais com formação universitária ocidental à procura dum adequado lugar social.

Do outro lado, situa-se a maioria da população do mundo rural a viver em comunidades num lento processo de desagregação, tendo este a sua maior visibilidade nas migrações, ou para fora do país, ou para os centros urbanos. Aí concentra-se uma outra parte significativa de uma população sobretudo jovem. A sua marginalização urbana em conjunto com a necessidade de sobrevivência envolve esses estratos demográficos num processo de mudança social, cultural, linguístico e de pensamento, ou de origem endógena como encontro intra- e entre-africano, ou de carácter exógeno, com a sua exposição aos valores e formas de vida ocidentais.

Daí que a filosofia moderna africana pretenda colocar perante si, como a sua responsabilidade social, a questão de pensar um caminho africano de desenvolvimento que liberte a África dessas lógicas desenvolvimentistas ocidentais, tidas como universais.

Procura avaliar as normas e conceptualizações da filosofia e cultura científica ocidentais, tendo em vista as culturas e experiências africanas de conhecimento na história e actualmente, como também a sua importância no futuro.

Debate as culturas científicas empíricas em que os diversos elementos comunicativos constituem um *épistème* não institucionalizado de reflexão, avaliação, crítica e validação, como também de acção num processo comunal em questões, por exemplo, de política, história ou de filosofia.

Alguns filósofos entendem a disputa comunal como um elemento democrático africano através do qual a população determina e organiza as suas necessidades intelectuais e científicas, perspectivas individuais e comunitárias vitais face a um poder central adverso. Encaram o “palaver” como uma forma política africana de auto-organização.

Neste processo, o africano desenvolve, de forma colectiva, a sua capacidade de reflexão empírica e de teorização com base nas referências teóricas dos ancestrais, representados pelos intelectuais orgânicos como, nos *bakoongo*, os “*nzoonzî*”.

O “palaver” põe em pé de igualdade a reflexão e a emoção, rompendo com o conceito colonial do africano como um Ser emocional, de capacidade cognitiva reduzida. Cria a relação entre emoção e cognição, ligação essa que as próprias ciências ocidentais entretanto também reconhecem no conceito de “inteligência emocional”.

A introdução da emoção descentra a história da teorização académica abstracta e textual para um processo social de interpretação comunitária, contínuo e vivo da memória colectiva ou individual, criando ligações entre os vários níveis geracionais, como modo de conceptualização com impacto no presente. O “palaver” contribui assim para libertar a história da sua relação epistémica com a historiografia colonial europeia.

A historiografia africana procura sair da continuidade conceptual colonialista, i. e., uma perspectiva da história africanista entre descoberta e abolição que coloque o africano como actor histórico e cientista sempre num lugar hierárquico muito abaixo do europeu, tanto no processo de desenvolvimento histórico, como na teoria da investigação.

Daí que surja a questão de redimensionar a Europa em relação à África e ao resto do mundo, como também de repensar as dimensões interiores africanas do tempo e do espaço, além do papel da África na história do mundo.

Face às fragilidades da historiografia africana, os historiadores e filósofos consideram como problema de criar uma história ao longo de princípios éticos que definam a objectividade histórica como o seu fim. Por conseguinte, deparamos com concepções de ética divergentes como, por um lado, a ideia de convergência a reclamar a neutralidade científica e, por outro lado, a procura da verdade como um processo social contínuo de libertação pela verdade.

O pensamento filosófico académico africano é objectivamente plural e luta pelo seu reconhecimento a nível de uma sociedade cujo poder geralmente não se apresenta aberto ao debate de questões profundas. Para o filósofo surge aqui o problema de optar, ou pelo prosseguimento da verdade, ou pela assimilação ao sistema e ainda pela emigração. Na história africana contemporânea, também houve quem procurasse a verdade junto das populações.

No fim das nossas inconclusões, muitas questões ou hipóteses ficam em aberto à espera de uma reflexão a que um texto isolado não consegue dar uma resposta adequada:

- Não será que o “palaver” africano se fundamenta no princípio de “compreensão” e “interpretação” do discurso do outro “palaverante” que se constitui por diversas linguagens? Esta “compreensão interpretativa” acontece no processo comunitário, oferecendo até a possibilidade de resposta como forma de enquadrar a interpretação. Será que a tradição filosófica europeia restringiu essa “relação hermenêutica” apenas à escrita na “Aufklärung”?
- Não significará a institucionalização académica a exclusão dos históricos e válidos saberes comunais e da inteligência das populações da produção teórica de conhecimento?

- Se o conhecimento académico encontra o seu ‘material’ no conhecimento extra-académico, como é que se justifica a sua separação funcional, ainda por cima, com uma função imposta à outra numa perspectiva de poder?
- Será que esta forma de ‘modernidade’ africana à europeia vai contribuir para a solução da situação em que a África se encontra ou tratar-se-á apenas de uma obstrução da verdade?
- Não será antes que o histórico “palaver” constitui uma oportunidade importante e um contributo muito actual para uma mudança radical do conceito de construção de conhecimento e da sua organização social – não apenas em África?

A procura ou a obstrução da verdade constitui um problema central na relação entre os ex-colonizados e os seus antigos colonizadores. Se dermos credibilidade aos actuais decisores económicos ou políticos ocidentais, vivemos num mundo ‘uno’¹⁴² de onde essa antiga relação desapareceu. Ao mesmo tempo, os estudos culturais dão a ideia de uma variedade infinita de mundos num estado de graça pós-colonial (Smith 1999, Depelchin 2005) onde contam sobretudo os pequenos encontros locais diversificados. Portanto, continuam a falar os poderes ocidentais nas suas vertentes económicas, políticas e científicas nas línguas ex-colonizadoras ou nas suas linguagens esotéricas.

Face à essa vontade demonstrativa de ter um mundo uno e multi-facetado, estranhamos, porém, nos antigos países colonizadores, por exemplo, em Portugal, o silêncio histórico, cultural ou linguístico a que estão votados os ex-colonizados (= imigrantes ‘lusófonos’) ou a sua existência submersa em reservas espaciais (= ‘bairros de habitação social’) ou discursivas (= ‘lusofonia’).

Se tirarmos a conclusão correcta das exposições filosóficas e históricas africanas para esta situação do africano na diáspora, será necessário que este, através da procura incessante da verdade, conquiste a sua libertação na esfera pública portuguesa, conceptualizada em termos coloniais pela e no seio de uma sociedade ex-colonial. Significa lutar como os *yoruba* e os *bakoongo* contra os maus feitiços dos feiticeiros,

¹⁴² “One world” é o *slogan* usado, por exemplo, na política exterior alemã. Portugal utiliza o seu lema de “lusofonia” para designar o seu mundo uno.

i. e., aqui as conceptualizações intelectuais sobre africano migrado, ao serviço dos poderes, para a verdade sair de forma real e visível, tendo como objectivo o reforço da comunidade africana e da sua situação vital neste país.

Um investigador ocidental deve envolver-se seriamente nesta tarefa de descolonização contra os conceitos abolidores através dos quais persistem relações coloniais encobertas sob conceitos multi-culturais dialogantes.

No contexto português de comunicação, descolonização pode significar concretamente questionar os conceitos de escrita ou leitura no ensino ou em campanhas a favor da leitura¹⁴³, se forem conceptualizadas, de forma aberta ou encoberta, como uma forma cognitiva superior, omitindo ou desvalorizando assim todas as outras formas de comunicação na produção de saberes, por exemplo, nas relações comunitárias e pessoais africanas. Isto significa também reforçar as culturas africanas na sua vertente comunicacional na esfera pública, sem que, com isto, alguma criança africana deixe de aprender escrever ou ler.

No entanto, compete às próprias comunidades africanas tomar as suas decisões como se devem relacionar com a própria ou a cultura do país ocidental onde se encontrarem enquanto forma de auto-determinação (Wamba-dia-Wamba 2003).

Um investigador ‘descolonizado’ deve respeitar e defender este princípio. Assim também vai compreender que o saber não é dele!

¹⁴³ Pensamos na campanha “Ler +”

6. BIBLIOGRAFIA

Referência geral:

- Almeida, A. R. d. (coord.). (2008). *Dicionário Latim-Português* (3ª. ed.). Porto: Porto Editora
- Appiah, K. A., & Gates, H. L. Jr. (eds.) (1999). *Africana: The encyclopedia of the African and African American experience*. New York: Basic Books
- *Encyclopedia of Anthropology*. (2005). Thousands Oaks: Sage Publications – URL: <http://sage-ereference.com/anthropology>
- *Encyclopedia of Black Studies*. (2004). Thousand Oaks: Sage Publications – URL: <http://sage-ereference.com/blackstudies>
- *Encyclopedia of Race, Ethnicity, and Society*. (2008). Thousand Oaks: Sage Publications – URL: <http://sage-ereference.com/ethnicity>
- Ferreira, A. B. de H. (1986). *Novo dicionário da língua portuguesa* (2ª. ed. rev. e aumentada). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira
- *Logos: Enciclopédia luso-brasileira de filosofia* (Vol.1). (1991/1997). Lisboa; São Paulo: Editorial Verbo
- Mabe, J. E. (Hrsg.). (2004). *Afrika-Lexikon: Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern*. Stuttgart; Wuppertal: Metzler-Verlag; Peter-Hammer-Verlag (Sonderausgabe)
- Precht, P., & Burkhard, F. - P. (Hrsg.). (1999). *Metzler-Philosophie-Lexikon: Begriffe und Definitionen* (2. überarb. u. aktual. Auflg.). Stuttgart; Weimar: Metzler
- *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. - URL: <http://plato.stanford.edu>
- Tiberghien, G. (dir.). (2007). *Dicionário de ciências cognitivas*. Lisboa: Edições 70
- *Wikipedia: The free encyclopedia*. (s. d.) – URL: <http://en.wikipedia.org>, também: <http://de.wikipedia.org>

Referência específica:

- Abdullah, I. (2004). Preface. In: Depelchin, J. (2005). *Silences in African history: Between syndromes of discovery and abolition*. Dar Es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers, XI-XIII
- *Adinkra-Symbole aus Ghana* (Begleitinformationen zur Adinkra-Ausstellung). (199?) Berlin: Haus der Kulturen der Welt
- Adu-Asamoah, B. (2008). Greek philosophers who came to Africa to study. In: *New African*, Outubro, p. 20-26
- Aguiar, M. (1999). Nationalism in Africa. In: Appiah, K. A., & Gates, H. L. Jr. (eds.) (1999). *Africana: The encyclopedia of the African and African American experience*. New York: Basic Books, p. 1392-1395
- Alagoa, E. J. (2001). The dialogue between academic and community history in Nigeria. In: White, Luise; Miescher, Stephen F.; Cohen, David William (eds.) *African words, African voices: Critical practices in oral history*. Bloomington: Indiana University Press, p. 91-102
- Albuquerque, L. d. & al. (1991). *O confronto do olhar: O encontro dos povos na época das navegações portuguesas*. Lisboa: Caminho
- Almeida, L. S., & Freire, T. (2003). *Metodologia da investigação em Psicologia e Educação* (3ª. ed. rev. e ampl.). Braga: Psiquilibrios
- Amin, S. (1999). *Eurocentrismo: Crítica de uma ideologia*. Lisboa: Edições Dinossauro
- Amo, A. W. (1736/1965). *Traktat von der Kunst, nüchtern und sorgfältig zu philosophieren* (Orig. a. Latein: *Sobrie et Accurate Philosophandi*). Halle/Saale: Universität Halle-Wittenberg, (Abt. II des speziellen Teils)
- Appiah, K. A. (1997). *Na casa de meu pai: A África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto
- Apter, A. (2007). *Beyond words: Discourse and critical agency*. - Chicago: The University of Chicago Press
- Azevedo, E. d. (1953). *Terra da esperança: Romance de uma viagem a Angola* (2ª. ed.). Lisboa: Fomento de Publicações

- Badiou, A. (1993). *L'éthique: Essai sur la conscience du mal*. Paris: Hatier
- Bala, A., & Joseph, G. G. (2007). Indigenous knowledge and Western science: the possibility of dialogue. In: *Race & Class*, Vol. 49, (1), p. 39–61
- Barber, K. (ed.) (2006). *Africa's hidden histories: Everyday literacy and making of the self*. Bloomington: Indiana University Press
- Battestini, S. (2000). *African writing and text*. New York, Ottawa, Toronto: Legas
- Baumann, R. (2001). Verbal arts as performance. In: Duranti, A. (ed.). *Linguistic anthropology: A reader*. Malden: Blackwell Publishers, p. 165-188
- Benot, Y. (1981). *Ideologias das independências africanas* (Vol. II). Lisboa: Livraria Sá da Costa Editora
- Beyaraaza, E. K. M. (1992). Cultural differences and value clashes in African cities. In: Dalfovo, A. T. (ed.). *Research on the logical and epistemological factors in the Ugandan heritage for continuity and transformation: their impact on the metaphysical sense of the person and the processes of villages and urban life*. (The foundations of social life: Ugandan Philosophical Studies I). – URL: http://www.crvp.org/book/Series02/II-2/chapter_vii.htm (acesso 31/10/2008)
- Bourdieu, P. (1987). *Sozialer Sinn: Kritik der theoretischen Vernunft*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Verlag, p. 105
- Brentjes, B. (1976). *Anton Wilhelm Amo: Der schwarze Philosoph in Halle*. Leipzig: Koehler & Amelang
- Broszinsky-Schwabe, E. (1988). *Kultur in Schwarzafrika: Geschichte, Tradition, Umbruch, Identität*. Leipzig, Jena, Berlin: Urania-Verlag
- Castelo, C. (1998). “*O modo português de estar no mundo*”: o luso-tropicalismo e a ideologia colonial portuguesa (1933-1961). Porto: Edições Afrontamento
- Césaire, A. (1955/1977). *Discurso sobre o colonialismo* [Orig. em francês: 1955]. Lisboa: Sá da Costa
- Chakrabarty, D. (2000). *Provincializing Europe: Postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press
- Chomé, J. (1975). Mobutu, chefe supremo: Do sargento Joseph Désiré ao general Sese Seko. Porto: Afrontamento

- Cruz, E. C. V. (2005). *O estatuto do indigenato – Angola -: A legalização da discriminação na colonização portuguesa*. S. l.: Novo Imbondeiro
- Depelchin, J. (2005). *Silences in African history: Between syndromes of discovery and abolition*. Dar Es Salaam: Mkuki na Nyota Publishers
- Derrida, J. (1983). *Grammatologie*. Frankfurt a. Main: Suhrkamp Taschenbuch Verlag
- Dilthey, W. (1958). *Gesammelte Schriften*, Band VII. Stuttgart: Teuber, p. 205
- Dossou, F. C. (1997). Writing and oral tradition in the transmission of knowledge. In: Houndontji, P. J. (1997a). (ed.). *Endogenous knowledge: Research trails*. Dakar: CODESRIA, p. 281-294
- Eze, E. C. (2000). Demokratie oder Konsensus? Eine Antwort an Wiredu. In: polylog: Forum for Intercultural Philosophy, 2 – URL: <http://them.polylog.org/2/fee-de.htm> (acesso 24/07/2009)
- Eze, E. C. (1998). What are cultural universals: Cultural universals and particulars (Book review). In: *African Philosophy*, Vol 11, No. 1, p. 73-82
- Eze, E. C. (1993). Truth and ethics in African thought. In: *Quest*, Vol. VII, No. 1, p. 4-18
- Fanon, F. (1975). *Pele negra, máscaras brancas* (2ª. ed.). Porto: Paisagem
- Fabian, Johannes (1991). *Language and colonial power*. Berkeley: University of California Press
- Finnegan, R. (2002). *Communicating: The multiple modes of human interaction*. London: Routledge
- Foucault, M. (2003). *Die Ordnung des Diskurses* (9.Aufl., erw. Ausgabe, m. e. Essay v. R. Konsermann). Frankfurt a. Main: Fischer Taschenbuch Verlag
- Firla-Forkl, M. (1997). Kants Thesen vom “Nationalcharakter” der Afrikaner, seine Quellen und der nicht vorhandene “Zeitgeist”. In: *Mitteilungen des Instituts für Wissenschaft und Kunst*, 52. Jahrgang, Nr. 3, p. 7-17
- Freyre, G. (1970b). Prefácio. In: Vaz, J. M. *No mundo dos Cabindas: Estudo etnográfico* (Iº. vol.). Lisboa: Editorial L. I. A. M., V-XI
- Frobenius, L. (1933). *Kulturgeschichte Afrikas: Prolegomena zu einer historischen Gestaltlehre*. Zürich: s. ed.

- Früh, Werner (2004). *Inhaltsanalyse: Theorie und Praxis* (unveränd. Nachdruck d. 5. Auflg. v. 2001). Konstanz: UVK Verlagsgesellschaft
- Gadamer, H.-G. (1990). *Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*, 6. Tübingen: J. B. C. Mohr (Gesammelte Werke, 1)
- Gadamer, H.-G. & Boehm, G. (Hrsg.). (1976). *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Frankfurt a. M.: Suhrkamp
- Gilroy, P. (1983/2002). *The Black Atlantic*. London: Verso
- Gomes, B. (2001). "O mundo que o português criou" – Von der Erfindung einer lusophonen Welt. In: *Stichproben: Wiener Zeitschrift für kritische Afrikastudien*, 2, Jg.1, p. 27-43
- Gómez, M. B. (1999). *Educação moçambicana: História de um processo: 1962-1984*. Maputo: Livraria Universitária – Universidade Eduardo Mondlane
- Hallen, B. & Wiredu, K. (s. d.). Science and African culture. - URL: www.princeton.edu/~hos/Workshop%20%20papers/Hallen_Wiredu.doc.pdf (acesso 15/02/2008)
- Hamminga, B. (2005c). Epistemology from the African point of view. - URL: http://mindphiles.com/floor/philes/epistemo/epistemo_f.htm (acesso 31/10/2008)
- Hamminga, B. (2005b). Language, reality and truth: The African point of view. In: Hamminga, B. (ed.). *Knowledge cultures: Comparative Western and African epistemology*. Amsterdam, NY: Rodopi, p. 85-115
- Hamminga, B. (2005a). Epistemology from the African point of view. In: Hamminga, B. (ed.). *Knowledge cultures: Comparative Western and African epistemology*. Amsterdam, NY: Rodopi, p. 57-84
- Harding, S. (1987). *Feminism and methodology*. Bloomington: Indiana University Press
- Haywood, H. (1978). *Black bolshevik: Autobiography of an Afro-American communist*. Chicago: Liberator Press
- Hoffmann, G. - R., & C. Neugebauer (1992/1993). Etnophilosophie = Afrikanische Philosophie? Bemerkungen wider den Zeitgeist. In: Hountondji, P. J. (1993). *Afrikanische Philosophie: Mythos und Realität*. (Hrsg. v. G. - R. Hoffmann). Berlin: Dietz-Verlag, p. 219-240

- Hountondji, P. J. (2002). *The struggle for meaning: Reflections on philosophy, culture and democracy in Africa*. Ohio: Ohio University Press
- Hountondji, P. J. (1997c). Afrikanische Kulturen und Globalisierung: Ein Aufruf zum Widerstand. In: *E + Z Entwicklung und Zusammenarbeit*, Nr. 7, p. 170-173
- Hountondji, P. J. (1997b). Introduction: Recentring Africa. In: Hountondji, P. J. (1997a). (ed.). *Endogenous knowledge: Research trails*. Dakar: CODESRIA, p. 1-39
- Hountondji, P. J. (ed.) (1997a). *Endogenous knowledge: Research trails*. Dakar: CODESRIA
- Hountondji, P. J. (1993). *Afrikanische Philosophie: Mythos und Realität*. (Hrsg. v. G. - R. Hoffmann). Berlin: Dietz-Verlags
- Janz, B. (1998). Thinking wisdom: The hermeneutical basis of sage philosophy. In: *African Philosophy*, Vol 11, Nº. 1, p. 57-71
- Jerónimo, M. (2006). Os missionários do alfabeto nas colónias portuguesas (1880-1930). In: Curto, D. R. (dir.). *Estudos de sociologia da leitura em Portugal no século XX*. Lisboa: Fundação C. Gulbenkian, MCEs, p. 29-67
- Kagamé, A. (1976). *La philosophie bantu comparée*. Paris: Présence Africaine
- Kagamé, A. (1956). *La philosophie bantu-rwandaise de l'être*. Bruxelles: Academie Royale des Sciences Coloniales
- Kalmring, S. & Nowak, A. (2005). Der Marx'sche Blick auf Afrika: Anmerkungen zu der fragmentarischen Auseinandersetzung Marxens mit dem afrikanischen Kontinent. In: Trend Onlinezeitung. – URL: <http://www.trend.infopartisan.net/trd0105/t120105.html> (acesso 28/11/2008)
- Kamitz, R. (1980). Methode/Methodologie. In: Speck, J. (Hrsg.). *Handbuch wissenschaftstheoretischer Begriffe*, Bd. 2. Göttingen: UTB, p. 429–433
- Kelley, R. D. G. (1990). *Hammer and Hoe: Alabama communists during the great depression*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press
- Ketele, J.-M. d.& Roegiers, X. (1999). *Metodologia da recolha de fundos: Fundamentos dos métodos de observações, de questionários, de entrevistas, e de estudo de documentos*. Lisboa: Piaget
- Kimmerle, H. (1991). *Philosophie in Afrika – afrikanische Philosophie: Annäherungen an einen interkulturellen Philosophiebegriff* (aktualisierte

Internetversion). Frankfurt a. Main: Campus-Verlag - URL: <http://www.home.concepts-ict.nl/~kimmerle/philafr.htm> (acesso 31/10/2008)

- Kochman, T. (1983). *Black and white styles in conflict*. Chicago: The University of Chicago Press
- Kootz, A., & Pasch, H. (Hrsg.) (2008). *5000 Jahre Schrift in Afrika: Entstehung – Funktionen – Wechsel* (Begleitband zur Ausstellung in der Universitäts- und Stadtbibliothek Köln vom 7. November 2008 bis 8. Januar 2009). Köln: Universitäts- und Stadtbibliothek
- Kresse, K. (2000a). Zur afrikanischen Philosophiedebatte: Ein Einstieg. – URL: <http://lit.polylog.org/2/ekk-de.htm> (acesso 21/07/2008)
- Kresse, Kai (2000b). Language matters!: Decolonization, multilingualism, and African languages in the making of African philosophy. In: *polylog: Forum for Intercultural Philosophy*, 2 – URL: <http://them.polylog.org/2/dwk-en.htm> (acesso 24/07/2009)
- Künkel, R. (2004). Paulin Jidenu Houtondji. – URL: www.gaph.com (acesso 16/12/2008)
- Kwami, M. (199?). Die Herstellung eines Adinkra-Umschlagtuches. In: *Adinkra-Symbole aus Ghana* (Begleitinformationen zur Adinkra-Ausstellung). Berlin: Haus der Kulturen der Welt
- Lebakang, T. J. & Phalane, M. M. (2001). Africanisation of the social sciences within the context of globalisation. In: *CODESRIA Bulletin*, Nos. 3 & 4, p. 25-27
- Lerner, D. (1999). Mali's direct democracy In: *The UNESCO Courier*, 1999, 5. - URL: http://www.unesco.org/courier/1999_05/uk/signes/intro.htm (acesso 3/4/2009)
- Lévy-Bruhl, L. (1922). *La mentalité primitive*. Paris: Félix Alcan
- Lévy-Bruhl, L. (1910). *Les fonctions mentales dans les sociétés inférieures*. Paris: Félix Alcan
- Mabe, J. E. (2007). *Wilhelm Anton Amo interkulturell gelesen*. Nordhausen: Verlag Traugott Bautz
- Mabe, J. E. (2005). *Schriftliche und mündliche Formen philosophischen Denkens in Afrika: Grundzüge einer Konvergenzphilosophie*. Frankfurt a. Main: Peter Lang

- Mabe, J. E. (2005?). Was wissen Europäer von Afrika? - URL: <http://www.gaph.org/pdfs/Afrikakulturell-%20Mabe.pdf> (acesso 16/12/2008)
- Mabe, J. E. (2004). Philosophie, afrikanische. In: Mabe, J. E. (Hrsg.). (2004). *Afrika-Lexikon: Ein Kontinent in 1000 Stichwörtern*. Stuttgart; Wuppertal: Metzler-Verlag; Peter-Hammer-Verlag (Sonderausgabe), p. 493-496
- Malik, Kenan (1996). Universalism and difference: race and the postmodernists. In: *Race & Class*, 37, 3, p. 1-17
- Margarido, A. (2000). *A lusofonia e os lusófonos: Novos mitos portugueses*. Lisboa: Edições Universitárias Lusófonas
- Markmiller, A. (1995). "Die Erziehung des Negers zur Arbeit": Wie die koloniale Pädagogik afrikanische Gesellschaften in die Abhängigkeit führte. Berlin: Dietrich Reimer Verlag
- Martin, W. G. (2007). *1957 whitewash: Africanist and black traditions in the study of Africa* (Paper prepared for the conference on "Black liberation and the spirit of 1957", November 2-3, 2007). New York: Binghamton University
- Martins, J. M. (1968). *Sabedoria Cabinda: Símbolos e provérbios*. Lisboa: Junta de Investigação do Ultramar
- Masolo, D. A. (2006). African Sage Philosophy. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. - URL: <http://plato.stanford.edu/entries/african-sage> (acesso 15/02/2008)
- Masolo, D. A. (2005). Die Konstruktion einer Tradition: Afrikanische Philosophie im neuen Jahrtausend. In: *Polylog*, 6 (2005) - URL: <http://them.polylog.org/6/amd-de.htm> (acesso 11/12/2008)
- Masolo, D. A. (1994). Logocentrism and emotivism. In: Masolo, D. A. *African philosophy in search of identity* Bloomington and Indianapolis, London: Indiana University Press and Edinburgh University Press, p. 1-45.
- Matuka, Y. M. (1991). *The pragmatics of palavering in Kikoongo*. Muncie: Ball State University (Dissertation for the Degree Doctor of Philosophy)
- Mayring, P. (2002). *Einführung in die qualitative Sozialforschung: Eine Anleitung zu qualitativem Denken* (5. überarb. u. neu ausgestattete Auflg.). Weinheim: Beltz Verlag

- Mazama, A. (1998). The Eurocentric discourse on writing: An exercise in self-glorification. In: *Journal of Black Studies*, vol. 29, no. 3, p. 3-16
- Mbembe, A. (2001). *On the postcolony*. Berkeley: University of California Press
- Mbembe, A. (2000). African modes of self-writing. In: *CODESRIA Bulletin*, 2000, No. 1, p. 4-19
- Mbiti, J. S. (1969). *African religion and philosophy*. London: Heinemann
- Mbongo, N. (2007). Emotions ou raison? Une controverse philosophique majeure dans la pensée africaine contemporaine. –
URL: http://africavenir.com/publications/occasionalpapers/Mbongo_Emotion_Raison.pdf (acesso 3/4/2009)
- Meunier, M., & Vernace, R. (2002). Emoção. In: Tiberghien, G. (dir.) (2007). *Dicionário de ciências cognitivas*. Lisboa: Edições 70, p.160-162
- Mudimbe, V. Y. (1994). *The idea of África*. Bloomington: Indiana University Press
- Mudimbe, V. Y. (1988). *The invention of África: Gnosis, philosophy, and the order of knowledge*. Bloomington: Indiana University Press
- Neugebauer, Ch. (1989). *Einführung in die afrikanische Philosophie*. München; Kinshasa; Libreville: Presses Universitaires Africaines
- Newell, S. (2002). *Literary culture in colonial Ghana: "How to play the game of life"*. Bloomington: Indiana University Press
- Ngoenha, S. E. (1993). *Das independências às liberdades: Filosofia africana*. Maputo: Edições Paulistas – África
- Nkrumah, K. (1975). *A luta de classes em África*. Lisboa: Sá da Costa Editora
- Nkrumah, K. (1970). *Consciencism: Philosophy and ideology for decolonization* (revised edition). New York: Monthly Review Press
- Nkrumah (1967/2005). African socialism revisited (Paper read at the África Seminar held in Cairo at the invitation of the two organs *At-Talia* and *Problems of Peace and Socialism*). In: *Africa: National and Social Revolution*. Prague: Peace and Socialism Publishers. – URL: <http://afrobrasileira.multiply.com/> (acesso 11/10/2006)

- Nkrumah, K. (1967). *Neo-colonialismo: Último estágio do colonialismo*. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira
- Nkrumah, K. (1964). *Consciencism: Philosophy and ideology for decolonization and development*. London: Heinemann
- Nyerere, J. (1968). *Ujaama: Essays on freedom and socialism*. London: Oxford University Press
- *Nyota ya Afrika* (2008/2009). Kinshasa: Éditions Nyota, nos. 14 e 15
- Obenga, T. (s. d.). África, the cradle of writing. - URL: <http://www.edofolks.com/html/pub118.htm> (acesso 12/3/2009)
- Obenga, T. (1985). *Les Bantu: Langues – peuples – civilisations*. Dakar, Paris: Présence Africaine
- Obenga, T. (1973). *L'Afrique dans l'Antiquité*. Paris: Présence Africaine
- Oliveira, E. D. d. (s.d.). Cosmovisão africana no Brasil: Elementos para uma filosofia afrodescendente. - URL: <http://afrobrasileira.multiply.com/journal/item/9> (acesso 11/10/2006)
- Oruka, H. O. (1990/1991). *Sage philosophy: Indigenous thinkers and modern debate on African philosophy*. Leiden, Nairobi: Brill, African Center for Technological Studies Press
- Oruka, H. O. (1988). Grundlegende Fragen der afrikanischen “Sage-Philosophy”. In: Wimmer, F. M. (Hrsg.). *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Passagen, p. 35-53
- Osha, Sanya (2005). Ernest Wamba-dia-Wamba: Profile of a guerrilha intellectual. In: *CODESRIA Bulletin*, Nos 1&2, p. 28-32
- Parreira, A. (2003). *A máquina de dúvidas: o conceito de Negro na literatura de viagens sobre Angola: Séculos XV – XVII*. Luanda: Edições Kulonga
- Poenicke, A. (2003). *Afrika realistisch darstellen: Diskussionen und Alternativen zur gängigen Praxis: Schwerpunkt Schulbücher*. Sankt Augustin: Konrad-Adenauer-Stiftung
- Princess, A. (2008). *Darkest Europe and África's nightmare: A critical observation of neighbouring continents*. Kisumu: Algora Publishing

- Ramberg, B. & Gjesdal, K. (2005). Hermeneutics. In: Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2008 Edition). – URL: <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/hermeneutics/> (acesso 3/2/2009)
- Reiter, B. (2005). Portugal: National pride and imperial neurosis. In: *Race & Class*, 47, p. 79-91
- Roberts, P. A. (1997). *From oral to literate culture: colonial experience in the English West Indies*. Kingston: The Press University of the West Indies
- Rosa, M. F. (1973). *O ponto e o rumo do ensino ultramarino: Testemunhos de pensamento e acção*. S. l.: Lello Angola
- Schwandt, T. A. (1994). Constructivist, interpretist approaches to human inquiry. In: Denzin, N. K. & Lincoln, Y. S. (eds.). *Handbook of qualitative research*, p. 118-137
- Semali, Ladislau M.; Kincheloe, Ladislau M. (1999). *What is indigenous knowledge? Voices from the Academy*. New York: Falmer Press
- Senghor, L. S. (1973b). Pour un histoire authentiquement africaine. In: Senghor, L. S. (1977). *Liberté 3: Négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Éditions du Seuil, p. 405-411
- Senghor, L. S. (1973a). Les leçons de Leo Frobenius. In: Senghor, L. S. (1977). *Liberté 3: Négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Éditions du Seuil, p. 398-404
- Senghor, L. S. (1977(?)). Pourquoi une idéologie negro-africaine? In: Senghor, L. S. (1977). *Liberté 3: Négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Éditions du Seuil, p. 290-313
- Senghor, L. S. (1971). Problématique de la Négritude. In: Senghor, L. S. (1977). *Liberté 3: Négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Éditions du Seuil, p. 268-289
- Senghor, L. S. (1970). Négritude et modernité ou la Négritude est un humanisme du XXe siècle. In: Senghor, L. S. (1977). *Liberté 3: Négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Éditions du Seuil, p. 215-242

- Senghor, L.S.(1966a). La Négritude est un humanisme du XXe siècle. In: Senghor, L. S. (1977). *Liberté 3: Négritude et civilisation de l'universel*. Paris: Éditions du Seuil, p. 69-79
- Senghor, L.S.(1959). Éléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration negro-africaine. In: Senghor, L. S. (1964). *Liberté 1: Négritude et Humanisme*. Paris: Éditions Seuil, p. 252-286
- Senghor, L.S.(1939). Ce que l'homme noir apporte. In: Senghor, L. S. (1964). *Liberté 1: Négritude et Humanisme*. Paris: Éditions Seuil, p. 22-38
- Serequeberhan, T. (1998). Africanity at the end of the 20th century. In: *African Philosophy*, Vol 11, N°. 1, p. 13-21
- Serequeberhan, T. (ed.). (1994). *The hermeneutics of African philosophy: Horizon and discourse*. New York: Routledge
- Sheldon, K. (1998). "I studied with the nuns, learning to make blouses": Gender ideology and colonial education in Mozambique. In: *International Journal of African Historical Studies*, 31, no. 13, p. 595-625
- Smith, L. T. (1999). *Decolonizing methodologies: research and indigenous people*. London: Zed Books; Dunedin: University of Otago Press
- Smitherman, G. (1977). *Talkin and testifyin: the language of Black America*. Boston: Houghton Mifflin
- Sopova, J. (1999). In the shade of the palaver tree. In: *The UNESCO Courier*, 1999, 5. - URL: http://www.unesco.org/courier/1999_05/uk/signes/txt2.htm (acesso 3/4/2009)
- Stanfield, J. H. (1994). Ethnic modeling in qualitative research. In: Denzin, K., & Lincoln, Y. S. (ed.). *Handbook of qualitative research*, p. 175-188
- Tempels, P. (1965). *La philosophie bantoue* (3ème ed.). Paris: Présence Africaine
- Tempels, P. (1946/1956). *Bantu-Philosophie: Ontologie und Ethik* [nach der flämischen Originalausg. von 1946]. Heidelberg: Rothe
- Thomáz, O. R. (2002). Tigres de papel: Gilberto Freyre, Portugal e os países africanos de língua oficial portuguesa, In: Bastos, C., & Almeida, M. V. d., & Feldman-Bianco, B. (coord.). *Trânsitos coloniais: diálogos críticos luso-brasileiros*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais, p. 39-63

- Towa, M. (1988). Die Aktualität der afrikanischen Philosophie. In: Wimmer, F. M. (Hrsg.). *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Passagen, p. 55-66
- Towa, M. (1971). *Léopold Senghor: Négritude ou servitude?* Yaoundé : Éditions Clé
- Triviños, A.N.S. (1987). *Introdução à pesquisa em Ciências Sociais: A pesquisa qualitativa em educação*. São Paulo: Atlas
- Trouillot, M.-R. (1995). *Silencing the past: power and the production of history*. - Boston: Beacon Press
- Tutashinda, N. (1978). *As mistificações da “autenticidade” africana*. Lisboa: Ulmeiro
- UNESCO (org.). (1979). *Sociopolitical aspects of the palaver in some African countries*. Paris: UNESCO
- Vaz, J. M. (1970b). *No mundo dos Cabindas: Estudo etnográfico* (2 vols.). Lisboa: Editorial L. I. A. M.
- Vaz, J. M. (1966/1970a). *Filosofia tradicional dos Cabindas* (2 vols.). Lisboa: Agência-Geral do Ultramar
- Wamba-Dia-Wamba, E. (2003). Introduction: “I, too, am a researcher in African philosophy”. In: *Journal of African Philosophy*, Issue 2. – URL: <http://www.africanphilosophy.com/issue2/diawamba.html> (acesso 30/03/2009)
- Wamba-dia-Wamba, E. (1992). Beyond elite politics of democratisation in África. In: *Quest*, Vol. VI, No. 1, p. 28-42
- Wamba-dia-Wamba, E. (1989). Das Palaver als Praxis von Kritik und Selbstkritik. In: *Peripherie* 9, p. 189-216
- Wamba-Dia-Wamba, E. (1985). Experiences of democracy in Africa: Reflections on the practice of communalist palaver as a method of resolving contradictions among the people. [Originalmente in: *Philosophy and Social Action*. XI, 3]. – URL: <http://otabenga.org/files/wamba1.pdf> (acesso 30/03/2009)
- Wamba-Dia Wamba, E. (1984). L’histoire oui mas quelle histoire? In: *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 18, No. 1, p. 61-65. – URL: <http://www.jstor.org/stable/48499> (acesso 12/05/2009)

- Wamba-Dia Wamba, E. (1979). La philosophie en Afrique ou les défis de l'Africain philosophe. In: *Canadian Journal of African Studies / Revue Canadienne des Études Africaines*, Vol. 13, No. 1/2, p. 223 + 225-244. – URL: <http://www.jstor.org/stable/484645> (acesso 12/05/2009)
- White, L., & Miescher, S. F., & Cohen, D. W. (eds.). (2001). *African words, African voices: Critical practices in oral history*. Bloomington: Indiana University Press
- Wimmer, F. M. (1995). Ethnophilosophie – Ausweg oder Irrweg? In: *Österreichische Zeitschrift für Politikwissenschaft*, 24, Heft 2, p. 159-167 (Internetversion) – URL: <http://homepage.univie.ac.at/franz.martin.wimmer/oezpol.95.pdf> (acesso 16/12/2008)
- Wimmer, F. M. (Hrsg.). (1988). *Vier Fragen zur Philosophie in Afrika, Asien und Lateinamerika*. Wien: Passagen
- Wiredu, K. (2007). Philosophy and authenticity. In: *Shibboleths: A Journal of Comparative Theory*, 1.2, p. 72-80
- Wiredu, K. (2003). Some comments on contemporary African philosophy. In: *Florida Philosophical Review*, Vol. III, Issue 1, p. 91-94
- Wiredu, K. (1998). Toward descolonizing African philosophy and religion. In: *African Studies Quarterly*, Issue 4 – URL: <http://web.africa.ufl.edu/asq/v1/4/3.htm> (acesso 30/07/2008)
- Wiredu, K. (1996). *Cultural universals and particulars: An African perspective*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press
- Woodson, C. G. (1933/1998). *The mis-education of the Negro* (10th. print.). Trenton: African World Press
- Wright, R. A. (Ed.). (1984). *African philosophy: An introduction* (3rd. ed.). Lanham: University of America Press
- Zeleza, P. T. (2007b). Introduction: The internationalisation of African knowledges. In: Zeleza, P. T. (ed.). *The study of Africa: Global and transnational engagements* (Vol.2). – Dakar: CODESRIA, p. 1-24
- Zeleza, P. T. (2007a). African Studies in the post-colony. – URL: <http://zeleza.com/node/301> (acesso 17/07/2008)

- Zeleza, P. T. (2006). The disciplinary, interdisciplinary and global dimensions of African studies. In: *International Journal of African Renaissance Studies*, 1 (2) 2006, p. 195-220
- Zeleza, P. T. (2005). Banishing the silences: Towards the globalization of African history. Paper presented at the 11th General Assembly of the Council for Development of Social Science Research in África, Maputo, Mozambique, 6-10 December 2005. – URL: http://codesria.org/Links/conferences/general_assembly11/papers/zeleza.pdf (acesso 24/09/2008)
- Zubairi 'b. Nasseem (1992). African heritage and contemporary life: An experience of epistemological change. In: Dalfovo, A. T. (ed.). *Research on the logical and epistemological factors in the Ugandan heritage for continuity and transformation: their impact on the metaphysical sense of the person and the processes of villages and urban life*. (The foundations of social life: Ugandan Philosophical Studies I). – URL: http://www.crvp.org/book/Series02/II-2/chapter_i.htm (acesso 31/10/2008)